This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# REVUE

DES

# SCIENCES RELIGIEUSES

---

JANVIER-DÉCEMBRE 1921

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

# REVUE

DES

# SCIENCES RELIGIEUSES

TOME PREMIER

1921

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE FONTEMOING ET Cie
1, RUE DE MÉDICIS, 1

Digitized by Google

LIBRARY
DEC 7 - 1931

Digitized by Google

ô Tiel Je

1re Année. N° 1. Janvier-Mars 1921.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

UNIV. OF CALIFORNIA

# REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

## SOMMAIRE

Pages.

Mgr Rugh. — Premières avances du christianisme à l'Empire, d'après les pères apologistes ..... 1

E. Baudin. — La philosophie de Louis Bautain, « le philosophe de Strasbourg » ..... 23

Michel Andrieu. — La cérémonie appelée *Diligentia* à Saint-Pierre de Rome au début du IXe siècle ..... 62

**Chronique de théologie dogmatique**

Jean Rivière. — Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe ..... 69

**Comptes rendus bibliographiques.**

PARIS

E. DE BOCCARD, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE FONTEMOING ET Cie

1, rue de Médicis, 1

Digitized by Google

BL3
R45
1921

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

# REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES

PROFESSEURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

**et paraissant tous les trois mois.**

En plein accord avec Mgr. Batiffol, avec MM. de Labriolle, professeur à l'Université de Poitiers, et Gabalda, éditeur à Paris, les professeurs de la Faculté de théologie catholique ont décidé de reprendre la publication du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* interrompue par la guerre, mais sous un autre titre et avec un programme plus vaste.

La *Revue des Sciences religieuses* sera consacrée à l'ensemble des disciplines ecclésiastiques. Elle contiendra des articles de fond et des notes ou communications de moindre étendue. Sous forme de chroniques ou de comptes rendus, elle tiendra le lecteur au courant des principaux ouvrages récents.

La *Revue des Sciences religieuses* publiera tout d'abord les travaux des professeurs de l'Université de Strasbourg ; mais elle restera largement ouverte aux travailleurs du dehors. Elle s'est, en particulier, assuré le concours de la plupart des anciens collaborateurs du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.*

***

Le prix de l'abonnement est de **15** francs pour la France et de **20** francs pour l'étranger, payables au cours de l'argent français. Un numéro **4** francs **50**.

Pour tout ce qui concerne la rédaction de la Revue s'adresser à M. Mollat, 26, avenue de la Marseillaise, Strasbourg.

Pour tout ce qui concerne les abonnements s'adresser à M. de Boccard, éditeur, 1, rue de Médicis, Paris, VI.

Digitized by Google

a.f.w

# PREMIÈRES AVANCES DU CHRISTIANISME A L'EMPIRE

## D'APRÈS LES PÈRES APOLOGISTES

UNIV. OF CALIFORNIA

Justice et liberté, voilà ce que réclamaient avant tout les Pères Apologistes pour les chrétiens persécutés. Il est un troisième vœu qu'ils sous-entendent plutôt qu'ils ne l'expriment : l'empire ne devrait-il pas s'entendre avec la nouvelle religion? L'accord semble possible, il serait facile, il pourrait être fécond. L'âme ardente des avocats de la cause chrétienne ne parvient pas toujours à se contenir : bien haut elle dit tout ce qu'elle pense. Philosophes et théologiens, fortement convaincus de la sainteté de leur morale, les apologistes éprouvent un impérieux besoin de crier à l'opinion, aux empereurs mêmes : non seulement nous sommes innocents, mais nous pourrions devenir vos collaborateurs.

Ce sont ces premières avances qu'il paraît intéressant de relever. Les textes ne sont pas inconnus. Mais il n'est peut-être pas inutile de les souligner en les rapprochant pour mieux en dégager le véritable sens. Certaines déclarations sont encore discrètes : la pensée se laisse seulement deviner. Rarement, quelquefois cependant, la question est posée en termes exprès. Mais tous les témoignages, même les plus menus, méritent l'attention. Nous ne sommes pas en présence de rêves utopiques ni de théories d'écoles. Avec plus ou moins d'audace, les apologistes présentent aux penseurs et aux souverains des propositions d'union morale pour le bien public. Et ce qu'ils



770265

Digitized by Google

affirment dans leurs écrits, des chrétiens l'ont dit et redit en d'innombrables conversations et sans doute soutenu en des controverses orales. Un programme politique sur les relations de l'Église et de l'État s'est ainsi peu à peu constitué et affirmé. Le jour où l'empire a cessé de persécuter, l'œuvre était prête et le projet pouvait être réalisé. On est naturellement tenté de comparer les désirs des apologistes avec les premiers actes des empereurs chrétiens.

Non content de dénoncer l'immoralité de la mythologie grecque, le premier apologiste dont l'œuvre nous soit parvenue, Aristide (1), qualifié philosophe d'Athènes, montre dans le christianisme une philosophie transcendante, une loi qui prescrit une honnêteté supérieure à celle qu'imposent les hommes (2). Possédant les paroles de Dieu, cette religion forme un peuple qui a quelque chose de divin (3). Aristide ne conclut pas encore, comme le feront saint Justin et Athénagore, que le culte nouveau est le meilleur auxiliaire d'un sage gouvernement; mais déjà il met en relief le considérant sur lequel ses successeurs appuieront cette affirmation.

On peut relever semblable thèse dans un écrit que l'on place soit au IIe soit plutôt au IIIe siècle, l'*Épître à Diognète* (4). Après avoir observé que les chrétiens « font le bien », « et dépassent par leur genre de vie les exigences des lois » civiles, l'auteur conclut : « Bref, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde....

(1) *Die Apologie des Aristides. Recension und Rekonstruktion von* E. Hennecke. *Texte und Untersuchungen*, IV, 3, Leipzig, 1893. L'écrit adressé à Antonin est donc paru entre 138-161, plus probablement entre 138-146.

(2) XV, p. 37.

(3) XVI, p. 41.

(4) *Épître à Diognète*, éd. F.-X. Funck, *Opera Patrum Apostolicorum*, t. I, Tubingue, 1887.

Digitized by Google

L'âme aime la chair son ennemie, le chrétien aime ses persécuteurs. L'âme contient le corps, les chrétiens contiennent le monde » (1). Cette ingénieuse comparaison ne donne-t-elle pas à entendre qu'entre la société civile et la nouvelle religion devrait exister une union très intime, organique? Et si le christianisme est l'âme du monde, ne mérite-t-il pas d'être traité comme tel? L'auteur se garde bien de le dire. Mais il n'est pas téméraire de lui attribuer cette pensée.

Les apologies de saint Justin (2) n'offrent pas seulement quelques indications à glaner, mais d'abondants développement à exploiter. Noble et bon cœur, philosophe qui croit toujours parler à des philosophes, Justin devait être tenté de rapprocher le christianisme et l'empire, comme il rêvait d'une synthèse entre l'Évangile et la sagesse des Grecs. Une cité est heureuse, dit-il, quand elle est composée de sages soumis à un sage (3). Or les chrétiens sont d'honnêtes philosophes (4) et les empereurs doivent l'être (5). Comment les uns et les autres ne s'accorderaient-ils pas?

Alors même qu'on les persécute, les fidèles ne sont pas un danger pour l'État. Ils n'attaquent pas le pouvoir. Ils paient l'impôt. Ils accordent à César avec joie tout ce qu'il leur demande. S'ils ne lui rendent pas un culte, ils prient pour les empereurs (6). Il est vrai qu'ils reconnaissent un autre maître, mais c'est un roi qui est dans le

(1) V et VI, p. 316-320.

(2) *Première apologie pour les chrétiens à Antonin le Pieux*; — *Deuxième apologie pour les chrétiens au Sénat romain*, MIGNE, *P. G.*, t. VI. C'est vers 152 qu'auraient été composés ces écrits qui peut-être n'en formaient qu'un primitivement.

(3) *1re Ap.*, III, p. 329.

(4) *1re Ap.*, XXI, p. 360-361; *2e Ap.*, XIII, p. 465.

(5) *1re Ap.*, II, p. 329; III, p. 332; XII, p. 344.

(6) *1re Ap.*, XVII, p. 353.

Digitized by Google

ciel (1). Loin d'être menacée par lui, Rome a été l'instrument de ses vengeances (2). Si le chrétien est fidèle à son Dieu jusqu'à la mort, il expire sans se révolter et il répond aux coups par l'affection (3); ce n'est pas par insolence, mais d'un cœur résigné qu'il affronte les supplices (4).

Le souverain devrait donc se rassurer pleinement : la nouvelle religion est un ferment d'honnêteté. L'apologiste se plait à faire admirer les mœurs pures des fidèles. Il prouve qu'en leur cœur la charité se substitue à l'égoïsme et à la haine (5). Il observe que la croyance en un témoin divin de toutes nos œuvres et l'attente d'une sanction éternelle exercent sur les consciences une action très heureuse et toute puissante (6). Et il conclut : si tous les sujets de l'Empire admettaient cette vérité, il n'y aurait plus de malfaiteurs. On viole la loi parce qu'on espère échapper à la justice. Celui qui vit sous l'œil de Dieu est obligé d'être un honnête homme. En persécutant les chrétiens, les empereurs se conduisent comme s'ils craignaient de n'avoir plus personne à punir. Ce serait un sentiment digne d'un bourreau et non d'un prince (7).

Cependant saint Justin ne sollicite pas de privilèges, mais la tolérance ou la libre conversion : si nous nous trompons, notre erreur est innocente, ne nous inquiétez pas. Notre langage paraît-il peu sérieux? Méprisez-le comme une bagatelle. S'il vous semble l'expression de la vérité, convertissez-vous (8). Et comme si déjà c'était chose faite, l'apologiste tient à Antonin un langage que

(1) 1re *Ap.*, XI, p. 341 et XLII, p. 392.
(2) 1re *Ap.*, XLVII, p. 400.
(3) 1re *Ap.*, XVI, p. 352; XXXIX, p. 388.
(4) 1re *Ap.*, LVII, p. 413.
(5) 1re *Ap.*, XIV, p. 348; XV, p. 349-352.
(6) 1re *Ap.*, VIII, p. 337.
(7) 1re *Ap.*, XII, p. 341-344.
(8) 1re *Ap.*, VIII, p. 337; LXVIII, p. 432.

Digitized by Google

l'on s'expliquerait mieux dans une lettre d'un évêque du IVe ou du Ve siècle à un empereur chrétien. Dieu demande compte aux princes des pouvoirs qu'il leur confie (1). Les prévaricateurs seront châtiés (2). Craignez le jugement divin (3) et de terribles punitions (4).

Saint Justin ne fait appel à ces motifs que pour obtenir la fin des persécutions. Il ne réclame aucune mesure contre le paganisme considéré comme religion et il demande même qu'on ne sévisse pas contre les délateurs des chrétiens (5). Il souhaiterait seulement que l'empereur l'autorisât à discuter devant lui contre son adversaire le philosophe Crescens : ce serait un passe-temps digne d'un sage couronné (6). Ce que l'apologiste désire à coup sûr, ce sont des lois énergiques de répression contre les actes immoraux, par exemple contre la prostitution, les attentats à la pudeur commis sur des enfants et l'abandon des nouveaux-nés par leurs parents (7). Son langage très sévère autorise aussi à penser qu'il appelle de ses vœux — encore ne les demande-t-il pas expressément — des mesures contre les sacrifices humains et les cérémonies immorales du paganisme (8) : mais ce qu'il dénonce alors au pouvoir, c'est le crime et non les rites.

Plus étrange est l'attitude qu'il prend à l'égard de certains hérétiques. Il demande que la statue élevée à Rome en l'honneur de Simon le Magicien soit renversée (9) et il

(1) *1re Ap.*, XVIII, p. 356.
(2) *1re Ap.*, LII, p. 405.
(3) *1re Ap.*, LXVIII, p. 432.
(4) *1re Ap.*, XLV, p. 397.
(5) *1re Ap.*, VII, p. 337.
(6) *1re Ap.*, III, p. 448.
(7) *1re Ap.*, XXVIII, p. 369-372.
(8) *1re Ap.*, XXI, p. 360 ; — XXV, p. 365-368 ; — *2e Ap.*, XII, p. 464-465.
(9) Sur la confusion que commet saint Justin entre une statue de Simon le Magicien et celle du dieu Semo Soncus, voir Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 207. Paris, 1907.

Digitized by Google

invite les empereurs à porter son apologie à la connaissance du Sénat et du peuple pour faciliter le retour à la foi des partisans de cet hérétique (1). Cet appel au bras séculier contre les hérétiques est un cas isolé, aucun autre apologiste ne le réitérera. On sait que saint Justin était très soucieux des dangers que faisaient courir à l'Église les chrétiens dissidents. Néanmoins ce recours aux païens, à des persécuteurs contre les hérétiques ne laisse pas que de surprendre. Sans doute saint Justin veut qu'on ne confonde pas les mauvais chrétiens avec les catholiques : si quelqu'un se prétend disciple de Christ et ne respecte pas les lois de notre religion, vous pouvez le punir, nous vous le demandons (2). Cependant cette requête de l'apologiste contre les hérétiques ne s'explique pas seulement par le désir de voir disparaître des sectes dont la conduite peut compromettre le nom chrétien. Quand saint Justin demande le renversement de la statue de Simon, il veut empêcher que des honneurs soient rendus à un hérétique. L'un des tout premiers apologistes s'exprime donc déjà comme pourront le faire, au temps des successeurs de Constantin, certains chrétiens plus sévères contre l'hérésie que contre le paganisme lui-même. Sa pensée devance les événements. Saint Justin parle comme si déjà ses désirs étaient réalisés, comme si l'Empire avait adopté la foi et consentait à la servir.

Cette naïve audace peut faire sourire à la manière d'un rêve. Elle atteste du moins qu'au milieu du second siècle, des chrétiens pensaient déjà à une action des autorités civiles au profit d'une orthodoxie. Étaient-ils nombreux? Sans doute saint Justin est de la grande Eglise, mais c'est un penseur très personnel, un philosophe qui ne sait pas

(1) *1re Ap.*, LVI, p. 413.
(2) *1re Ap.*, XVI, p. 353.

Digitized by Google

se méfier des hommes, et qui, face aux persécuteurs, montre le plus bel optimisme. Il semble bien exposer les idées de tous ses frères quand il affirme la transcendance morale de l'Evangile et montre dans le chrétien un citoyen modèle : tous les apologistes soutiendront cette thèse. Mais quand il invite l'empereur à se convertir et à agir contre les hérétiques, c'est lui personnellement que nous entendons, le penseur quelque peu utopiste, confiant jusqu'à l'excès dans la force persuasive de ses arguments et qui croit pouvoir aussi facilement rapprocher du Christ le César que Platon.

Telle n'était certainement pas l'intention d'un disciple de saint Justin, né en dehors de l'empire, Tatien. Dans son *Discours aux Grecs* (1), il fait un réquisitoire haineux contre la civilisation hellénique. Nos mœurs sont sages, ô Grecs, les vôtres pleines de folie (2).

Il ne considère donc pas une véritable union comme possible. Toute la culture païenne est condamnée sans arrêt. Il y a opposition entre les lois terrestres et les préceptes chrétiens. Ce qui procède de l'opinion des hommes est digne de mépris (3). Pas d'accommodement entre le siècle et le Christ.

Tatien exalte la vie et les mœurs de ses frères. Chez eux, riches et pauvres, les vieilles femmes mêmes sont des philosophes. Leurs adolescents sont des vierges (4). Il voudrait qu'une loi unique planât comme une règle admirée par tous les hommes, par tous les peuples (5). On devine donc sa pensée : que la culture grecque disparaisse

(1) *Discours aux Grecs*, Ed. E. Schwarz, *Texte und Untersuchungen*, t. IV, 1. Leipzig, 1891. On en place la composition vers 172-173.
(2) XXXIII, p. 34.
(3) XXXII, p. 33 ; XXVIII, p. 29.
(4) XXXII, p. 33.
(5) XXVIII, p. 29.

Digitized by Google

et qu'une civilisation nouvelle, née de l'Evangile, prenne sa place.

Pourtant aucune affirmation ne permet de supposer qu'il désirerait voir s'opérer cette révolution par la violence. Comme les autres avocats de la cause chrétienne, il n'exalte pas la supériorité du christianisme pour réclamer des faveurs, mais pour obtenir la tolérance. Bien que les dieux lui semblent le crime en personne (1), les héros de la fable des professeurs de perversité (2), les statues des excitations a la débauche (3), les théâtres et les jeux des écoles du vice et de l'assassinat (4), il ne demande aucune violence contre la religion qu'il déteste. Il veut seulement préparer sa conclusion : puisque vous avez, ô Grecs, le droit de mal vous conduire, laissez-nous celui de vivre saintement. Soyez tolérants, si vous ne vous convertissez pas (5).

Il n'ose pas parler tout haut de la société de ses rêves; mais il considère comme possible une juxtaposition pacifique des païens et des chrétiens : Nous sommes honnêtes, on n'a rien à nous reprocher (6). Nous ne faisons aucun mal aux Grecs (7). Tatien est prêt à payer l'impôt (8). Il méprise les lois, mais il se soumet à celles qui sont justes par là même qu'il obéit aux préceptes de Dieu. S'il ne rend pas un culte à l'empereur, il le respecte comme on peut respecter un homme (9). Qu'on ne lui demande pas de renier Dieu : plutôt que de le faire, il mourrait, mais il

(1) IV à XI, p. 4 à 12.
(2) VIII, p. 8.
(3) XXXII-XXXIV, p. 34-36.
(4) XXII-XXIII, p. 24-26.
(5) XXIV, p. 26.
(6) *Passim*, surtout XII à XX, p. 12-23.
(7) XXV, p. 27.
(8) IV, p. 4.
(9) *Eod. loco.*

Digitized by Google

ne se révolterait pas (1). Qu'on nous supporte, conclut-il, ne naissons-nous pas, ne mourons-nous pas comme vous? Y a-t-il pour nous un autre soleil? (2)

Le cas de Tatien permet deux constatations. Originaire d'un pays que les armes de Trajan ont désolé sans les réduire, esprit rigoriste et violent, apologiste sans influence et tout différent des autres avocats dn christianisme, il nous fait connaître avec ses sentiments personnels ses idées propres à la minorité intransigeante qui existe d'ordinaire en tout peuple persécuté. Mais en même temps puisqu'il recule devant les conséquences pratiques de ses déclarations de guerre à l'hellénisme, puisqu'il professe, quoique d'un ton plus amer, la même soumission aux pouvoirs établis que ses frères, puisqu'il réclame seulement la tolérance, le droit commun, la justice, il permet de découvrir ce que tous les chrétiens s'accordaient à penser : une coexistence des deux religions, des deux cultures n'est pas impossible, les hommes devraient cesser de persécuter les hommes, puisqu'éclairés du même soleil, tous sont égaux devant la naissance et la mort.

On sait qu'Athénagore (3) est d'une tout autre famille d'esprits. S'il est moins naïf et plus lettré que saint Justin, cet athénien fait comme lui profession de philosophie. Son attitude à l'égard de ce qui n'est pas chrétien est aussi bienveillante qu'on peut l'imaginer.

Athénagore prodigue aux empereurs, il est vrai que c'est à Marc-Aurèle (Commode âgé de quelque seize ans ne compte pas sans doute), les épithètes les plus flatteuses. Sans doute il en est qui sont de style. On peut relever aussi des compliments de philosophe à philosophe. Par-

(1) *Eod. loco.*

(2) XXVI, p. 28.

(3) *Intercession pour les chrétiens*, éd. Schwarz, dans *Texte und Untersuchungen*, IV, 2, Leipzig, 1891. L'ouvrage est de la période 176-178.

Digitized by Google

fois pourtant l'hyperbole est assez forte : les empereurs sont les plus grands des princes, des hommes qui jamais le sachant ne font de mal (1). Athénagore ratifie-t-il intérieurement ce langage? Peu importe. Nous pouvons du moins noter que les chrétiens, en des temps très durs, s'obstinent malgré le pouvoir à être en bonne intelligence avec lui. Bien plus, dans la même phrase, l'apologiste réussit, sans craindre de blasphémer, à parler à la fois de la divinité et du prince et plus que personne, dit-il, le fidèle a une idée juste de Dieu et de l'empire (2). Ce rapprochement n'indique-t-il pas déjà le régime futur?

Le mot est d'ailleurs commenté. Athénagore ne se contente pas de faire observer que le chrétien prie pour le souverain. Non sans raison sans doute, il indique ce que demandent à Dieu les fidèles : ils désirent la prospérité publique, ils souhaitent que la domination des souverains s'étende à tout l'univers et que selon les lois de l'équité de père en fils les princes se transmettent le pouvoir. Le bonheur de ses chefs est l'intérêt même du chrétien; il lui importe de pouvoir mener une vie tranquille en accordant de bon cœur aux souverains l'obéissance qui leur est due (3). Le loyalisme le plus cordial est professé. A cette Rome qui avait adopté comme pour les intéresser au salut de l'Etat les divinités des peuples vaincus, les membres de la nouvelle religion ménagent par leurs prières la bienveillance de leur Dieu : ils l'invoquent pour obtenir de lui ce que peut désirer le patriotisme le plus ardent : paix intérieure, solidité de la dynastie et recul des frontières. S'ils ne peuvent, en adorant César, protester de la même manière que les autres sujets de leur soumission à son autorité, ils ont découvert en priant pour lui le moyen de

(1) II, p. 3 et 4.
(2) I, p. 2.
(3) XXXVII, p. 47.

Digitized by Google

lui rendre eux aussi par un rite religieux un hommage politique d'obéissance. L'empereur est averti que si l'empire cessait d'être païen, son chef ne perdrait rien; il ne courrait le risque ni d'être méprisé par les hommes, ni d'être abandonné par la divinité.

Évidemment, et de la même manière que saint Justin, Athénagore fait aussi avec grand soin la preuve de l'innocence et de la supériorité des mœurs chrétiennes. Cette démonstration laisse bien voir que le fidèle, s'il doit mieux se conduire que les autres hommes, vit cependant comme eux et sans vouloir protester contre tous les usages établis (1).

Il n'est pas un de ces sujets qui par la singularité de leur existence se rendent insupportables. Qu'on ne traite donc pas le chrétien en criminel, mais en innocent, qu'on lui accorde la paix, mêmes droits qu'à ses concitoyens et la liberté de conscience octroyée à tout l'empire. C'est l'unique enquête d'Athénagore : à l'exemple de ses prédécesseurs, il ne se prévaut pas de la sainteté de vie de ses frères pour réclamer des privilèges en leur faveur, des châtiments contre leurs adversaires. Le moraliste a montré que la nouvelle religion méritait des encouragements; l'avocat consulte les circonstances et conclut en postulant le maximum qu'elles permettent d'espérer : la liberté.

Il sait cependant bien le faire observer en passant : on a le droit de tenir pour capable de céder aux passions et même de commettre des crimes l'homme qui tout différent du chrétien songe seulement à la vie présente (2). Athénagore ne craint pas non plus d'affirmer que la mythologie est implicitement condamnée par les lois existantes (3). La

(1) XI, p. 12 et 13; XII, p. 13; XXXI, p. 42; XXXII, p. 42; XXXIII, p. 43; XXXV, p. 45-46.
(2) XXXVI, p. 46.
(3) XXXII, p. 42.

Digitized by Google

législation n'est pas moins contraire, l'apologiste ne peut se dispenser de le remarquer, à certains actes tolérés par la société païenne. A l'exemple de saint Justin et comme la plupart des apologistes, Athénagore dresse un catalogue de ces turpitudes morales ; il y fait figurer : adultère, avortement, prostitution, combat de gladiateurs et abandon des nouveaux-nés (1). Cette liste ne sert alors qu'à établir la transcendance de l'Évangile, mais élaborée et rendue publique pendant deux siècles par les conversations et les écrits des fidèles elle s'imposera au lendemain de l'édit de Milan à l'attention des empereurs chrétiens.

Athénagore n'est pas un isolé. Comme lui pensent des membres de la hiérarchie. De l'apologie adressée à Marc-Aurèle (169-177) par l'évêque de Sardes, Méliton, nous ne possédons que de courts fragments (2). On ne pourrait, il est vrai, souhaiter meilleur témoin. Il est d'un pays où le christianisme avait pris un rapide et brillant essor (3), où de bonne heure les villes importantes avaient eu des évêques remarquables, des « illustrations (4) ». Ils se concertaient entre eux et ceux que nous connaissons, hommes calmes et modérés, ayant reçu une culture hellénique suffisante, paraissent avoir été tous politiques (5) et théologiens. Or, on a pu dire que parmi eux Méliton fut après Polycarpe « la grande célébrité (6) ». Il a laissé

(1) XXXIV-XXXV, p. 44-46.

(2) Méliton (Fragments dans Eusèbe, *H. E.*, V, 17) dit que cette apologie était adressée πρὸς τοὺς κόσμικοὺς ἄρχοντας, *Spicilegium Solesmense*, t. II. Paris, 1855.

(3) Mgr Duchesne, *op. cit.*, p. 262 et ss. « Rome et l'Asie, tels sont au IIe siècle, les deux grands centres chrétiens ».

(4) *Loc. cit.*

(5) E. Renan, *Marc-Aurèle*, Paris, 1878, p. 178-179, voyait même en eux les ancêtres de l'évêque lettré et habile diplomate.

(6) Mgr Duchesne, *loc. cit.*

Digitized by Google

la réputation d'un saint et il passait pour être une lumière de l'Asie (1).

Si les quelques lambeaux de son œuvre que nous possédons ne nous permettent pas de bien la juger, ils sont pourtant caractéristiques. L'auteur ne manque pas de courage, puisqu'il se met en avant pour défendre les chrétiens, son peuple. Et il n'a pas peur de parler haut. Les mesures en vigueur sont de celles qu'on ne prendrait pas contre un ennemi barbare, écrit-il. Rappelant les dénonciations impudentes et les fureurs populaires dont les chrétiens sont victimes, Méliton ne craint pas de flétrir comme des brigandages publics les crimes des sycophantes désireux d'accaparer le bien d'autrui (2). Nous ne sommes donc pas en face d'un trembleur.

Or voici ce qu'ajoute Méliton parlant à Marc-Aurèle : « Si tout cela se fait par votre ordre, c'est bien. Il est impossible qu'un prince juste commande quelque chose d'injuste. Volontiers nous acceptons une telle mort comme le sort que nous aurons mérité (3) ». A la rigueur la maxime générale ici énoncée peut ne pas nous étonner. C'est un de ces éloges hyperboliques dont en tout temps on a cru pouvoir amuser les grands, l'équivalent du mot d'Athénagore sur les princes qui jamais le sachant ne font le mal. Mais il est vraiment difficile de donner un sens acceptable à la conclusion. Jamais apologiste n'a concédé que ses frères méritent la mort. Tous, les plus conciliants eux-mêmes, affirment que la persécution est injuste, tous crient que les chrétiens sont innocents. Méliton lui-même le déclare ; il affirme que les partisans de la nouvelle religion sont d'une race pieuse et qu'ils appellent de leurs

(1) D'après Polycrate d'Éphèse, Eusèbe, *H. E.*, V, 24.
(2) N. 2 et 3, p. LIII et LIV.
(3) *Loc. cit.*

Digitized by Google

vœux et prières le règne prospère du souverain (1). Il demande que les fidèles obtiennent la protection dont ils sont dignes.

Pour mettre l'apologiste d'accord avec lui-même, il semble nécessaire de dire qu'il tient pour ignorés de l'empereur certains édits ou du moins les abus qu'on en fait. Si le prince savait ce qui se passe en Asie, jamais il ne le tolérerait. La pensée de Méliton serait la suivante : Que l'empereur ordonne une enquête, nous acceptons d'avance la conclusion. Car il ne nous enverra alors à la mort que si nous l'avons mérité. Quoiqu'il en soit, on ne peut s'empêcher de remarquer quel respect professe pour le pouvoir au cours d'une rigoureuse persécution (2) un important chef d'Eglise, qui est d'autre part un courageux champion de la cause chrétienne. C'est un diplomate qui se fait insinuant. Déjà il laisse entrevoir ce que les évêques antiques voudraient être auprès du pouvoir, ce qu'ils seront auprès des empereurs chrétiens, très respectueux et la plupart assez souples, certains même flatteurs et à l'excès.

L'apologie va plus loin encore. Athénagore avait réussi à unir en une même phrase orthodoxe Dieu et l'empire. Méliton semble vouloir développer cette pensée. A l'appui de sa requête en faveur des chrétiens, il invoque un argument inédit : le développement simultané du christianisme et de l'empire. La philosophie barbare des fidèles a pris naissance avec le règne d'Auguste, c'est d'heureux présage. Comme une sœur de lait, elle s'est développée avec la puissance romaine. Depuis ce moment, le monde va mieux. Seuls les princes ennemis du bien public, Néron, Domitien, et encore parce qu'ils étaient induits en erreur

(1) N. 4, p. LIV.
(2) N. 3, p. LIII.

Digitized by Google

par la calomnie, ont attaqué le christianisme. Plus pieux les parents de Marc-Aurèle ont réprimé le zèle des persécuteurs (1).

Ce raccourci d'histoire romaine est en opposition avec les faits, mais comme il nous renseigne bien sur les sentiments de l'apologiste ! Non seulement Méliton insinue très habilement au prince qu'étant un souverain juste, il doit agir comme l'ont fait les bons princes et ne pas persécuter les chrétiens (2). mais il essaye même, aussi bien qu'il le peut, de lier les destinées de Rome et du christianisme, il donne à entendre que « la nouvelle religion porte bonheur à l'empire (3). » Donc que Marc-Aurèle protège les fidèles : il s'assurera pour lui et ses fils une garantie de la possession paisible du pouvoir (4). Pour que l'auteur tienne ce langage, il faut vraiment qu'il tienne pour possible, qu'il souhaite très ardemment un accord amical de l'empire et de la nouvelle religion. La persécution est en recrudescence en ce moment là même et dans ce pays : n'importe ! elle n'ôte rien à Méliton de sa confiance. Et pourtant les bons arguments semblent faire défaut : puisque l'histoire ne dépose pas en un sens entièrement favorable à Méliton, puisque tout ce qui est né sous le règne d'Auguste n'est pas lié nécessairement aux destinées de l'empire. Si néanmoins l'évêque de Sardes fait valoir de son mieux, à défaut d'autres, ces considérations faibles, c'est qu'il lui faut absolument des preuves à l'appui d'une thèse qui lui paraît juste et qui lui tient à cœur : Rome et le Christ pourraient et devraient vivre en bonne intelligence. On sent tout le prix de cette déposition quand on songe à la valeur du témoin dont elle émane.

(1) N. 4, p. LIV-LVI.
(2) N. 4, p. LIV.
(3) Mgr DUCHESNE, *op. cit.*, p. 209.
(4) N. 4, p. LV.

Digitized by Google

L'église d'Antioche parle presque en même temps que la province d'Asie, par l'auteur des trois *livres à Autolycus* (1) Théophile. C'est un des théologiens les plus importants de l'époque (2), vraisemblablement, comme l'affirme Eusèbe et comme l'admet la tradition, un évêque d'Antioche. Lus de bonne heure, ses écrits eurent grand succès même en Occident. Tout semble donc réuni pour recommander à notre attention ce témoignage.

Inutile d'insister sur les affirmations de l'apologiste qui concordent avec celles des autres avocats de la cause chrétienne : pour montrer que les fidèles sont innocents, Théophile expose même tous les préceptes du Décalogue (3). La conclusion reste celle des premiers apologistes : qu'on cesse de persécuter les chrétiens et que les païens se convertissent ou du moins qu'ils étudient la nouvelle religion (4). C'est par la libre recherche et non par la contrainte que Théophile désire les voir arriver à la vérité. Aucun régime spécial n'est réclamé au profit des chrétiens. Nulle persécution n'est demandée contre les religions rivales.

Mais de même que les plaidoyers antérieurs, en signalant l'immoralité des fables, des rites et certaines coutume païennes, la lettre à Autolycus les dénonce comme illicites et criminelles (5). N'étant pas comme Aristide, Justin et Athénagore un philosophe de profession, Théo-

(1) *A Autolycus*. MIGNE, *P. G.*, t. VI. L'écrit date des années 178-182.

(2) La longue cosmogonie de Théophile est une petite encyclopédie dogmatique ; d'autre part pour justifier les chrétiens, l'apologiste ne cite pas seulement quelques préceptes, mais tout le Décalogue. On sait enfin que le premier il a employé le mot trinité pour nommer les trois personnes.

(3) L. II, n. 35, 1108 ; L. III, n. 9-14, p. 1133-1141.

(4) L. III, n. 15, p. 1141 ; n. 25, p. 1168.

(5) L. II, n. 4 p. 1052 ; L. III, n. 5, p. 1125-1128 ; n. 7, p. 1129-1132 ; n. 8, p. 1133 ; n. 15, p. 1141.

Digitized by Google

phile accuse sans ménagements Zénon, Diogène et Cléanthe d'autoriser à manger la chair humaine (1); Platon d'appeler de ses vœux au mépris des lois la communauté des femmes (2); Epicure et les stoïciens d'enseigner la légitimité de l'inceste malgré les prescriptions des Grecs et des Romains (3). Il ne donne donc plus seulement une liste des usages à proscrire du monde idéal et futur, mais celle des influences néfastes et corruptrices auxquelles il conviendrait de soustraire la jeunesse (4). Toutefois très habilement, à ce que condamne sa conscience, Théophile n'oppose que les lois existantes. Si au fond du cœur il désire une nouvelle législation conforme à l'Evangile, il ne présente pas ce vœu en termes exprès.

Ce qu'il convient surtout de relever, c'est la conception du pouvoir des princes. Aristide, Justin, Athénagore, Tatien lui-même, après avoir exalté la supériorité des droits de Dieu, avaient tous reconnu l'autorité des lois et de l'empereur. Ils n'avaient pas pris la peine de montrer comment ces deux souverainetés se conciliaient et même s'appuyaient mutuellement. Théophile présente cette synthèse.

Créateur, souverain, père de l'univers et des rois eux-mêmes, Dieu gouverne le monde avec un pouvoir sans pareil. Tous les hommes forment une « monarchie » dont il est le suprême législateur. Nul ne saurait lui refuser obéissance (5).

C'est ce maître absolu qui établit les princes et leur

(1) L. III, n. 5, p. 1125.
(2) L. III, n. 6, p. 1128-1129.
(3) L. III, n. 6, p. 1125.
(4) *Loc. cit.*
(5) L. I, n. 11, p. 1041; L. II, n. 25, p. 1092; n. 27, p. 1096; n. 34-35, p. 1108; L. III, n. 9, p. 1133.



Digitized by Google

accorde le pouvoir de juger avec équité. Le souverain est donc par délégation le lieutenant de Dieu. Il n'est donc pas permis d'opposer au prince légitime un rival (1).

On voit ainsi quels sont les droits des deux puissances : Dieu seul peut être prié, adoré. A lui seul est due une obéissance absolue. Le prince lui-même ne saurait la lui refuser.

De par la volonté de Dieu dont il tient la place, le souverain doit être respecté. S'ils ne peuvent pas lui rendre un culte, les sujets sont tenus de l'honorer par l'affection, l'obéissance et la prière : telles sont les trois obligations qui lient envers leur prince ses subordonnés. Le sujet s'attache au souverain, il invoque Dieu pour que ses supérieurs jouissent d'une existence paisible et tranquille, il se soumet au pouvoir établi et paie le tribut à qui il le doit. Il accomplit ces actes parce que le Très-Haut le veut. Ainsi l'enseignent les livres saints (2).

Précisant la distinction mise par l'Evangile entre Dieu et César (3), l'épître aux Romains (4) enseignait déjà que toute autorité vient de Dieu, que résister au pouvoir c'est se révolter contre l'ordre établi par Dieu, que les magistrats sont les ministres de Dieu pour le bien, qu'il faut donc accorder l'honneur, la soumission, l'impôt à qui ils sont dus et ne pas se soumettre aux supérieurs par crainte mais par conscience. C'est exactement cette doctrine que Théophile reproduit. On ne saurait lui reconnaître le mérite de l'invention. On peut même dire qu'il n'ajoute rien à l'enseignement traditionnel. Mais à la lumière de ces principes, il trace la règle du jour et, le premier à notre connaissance, il expose aux autorités de l'époque

(1) L. III, n. 14, p. 1140-1141.
(2) L. I, n. 11, p. 1041 ; L. III, n. 14, p. 1141-1144.
(3) Matt. XXII, 21 ; — Marc, XII, 17 ; — Luc, XX, 25.
(4) XIII, 1-7.

Digitized by Google

ces hautes pensées en une synthèse qui forme un tout cohérent et complet. Sans doute Théophile ne déduit pas encore de ces prémisses tout ce qu'elles contiennent. L'heure viendra plus tard seulement pour l'Eglise de faire au nom de cette doctrine la loi aux rois. L'apologiste n'avait pas à exposer aux empereurs leurs devoirs ; il lui suffisait de montrer que le souverain ne peut prétendre au culte religieux ; mais déjà l'occasion lui semble favorable de faire savoir comment le christianisme en traçant au sujet ses obligations, assurait le respect de l'ordre public et ne mettait pas en danger le pouvoir des empereurs.

Philosophes, magistrats, hommes d'Etat païens devaient se demander parfois ce que deviendrait l'univers, si les théories chrétiennes prévalaient : les fidèles ne poussaient-ils pas le mépris de la loi, jusqu'au mépris de la vie ? Théophile rassurait les contemporains en leur disant : Les prescriptions civiles obligent le chrétien plus que personne, car elles ne sont pas les préceptes d'un homme, les usages d'une cité, les lois d'un empire, elles sont les volontés de Dieu. Le monde antique justifiait les privilèges exorbitants des empereurs en les introduisant parmi les immortels. L'apologiste avait à cœur de leur montrer que si le christianisme est obligé de leur refuser le trône du ciel, il leur reconnait un pouvoir sacré en plaçant sous leurs mains le sceptre de Dieu. La puissance romaine et l'empire n'ont rien à redouter du Christ. Voilà l'idée que Théophile veut lancer dans le public avec l'espoir secret qu'un jour elle sera universellement acceptée.

Il n'était pas seul à le faire. Vers la même époque où paraissait l'écrit de Théophile, sous Commode, entre 180 et 185, un savant philosophe (1), Apollonius, était jugé par

(1) Eusèbe, *H. E.*, V, 21. *De viris illustr.*, 42

Digitized by Google

le préfet du prétoire Perennis au nom de l'empereur. Les actes de son martyre (1) lui prêtent un discours qui est une courte mais intéressante apologie de la foi. Fut-elle prononcée sous cette forme, substantiellement du moins? On peut l'admettre. Du moins elle est un témoin des idées admises par le rédacteur de la pièce et prouve qu'elles étaient assez répandues pour être placées sans invraisemblance dans la bouche d'un martyr. Or, Apollonius s'exprime à Rome de la même manière que Théophile à Antioche et presque en termes semblables. L'empereur est le ministre de Dieu établi par lui pour gouverner la terre (2).

Apollonius trouve même un autre mot bien fait pour rassurer encore d'avantage le prince sur le danger de la perte de son caractère divin. Impossible à un chrétien d'aller plus avant dans cette voie : l'empereur est l'image raisonnable de la divinité (3). Comme Théophile, Apollonius déclare donc que le souverain doit être respecté : les chrétiens l'honorent sans l'adorer (4). Tenus de prier pour lui, ils le font chaque jour. Ils lui obéissent à moins que son ordre ne soit en opposition avec la loi de Dieu (5) et même alors ils ne se révoltent pas. Dieu leur interdit la vengeance et leur ordonne d'aimer qui les maltraite (6).

Nous ne découvrons ici aucune donnée nouvelle. Mais nous constatons de nouveau que ces pensées sont de celles

(1) *Der Process und die Acta Sankts Apollonius*, par E. Klette dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, 2, Leipzig, 1897. On place généralement ces *Actes* parmi ceux qui sont contemporains des événements et ont été retouchés ou qui dérivent d'un document contemporain. Dufourcq, art. *Actes des martyrs grecs et latins*, dans *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 401, Paris, 1912.

(2) VIII et IX, p. 98-101.

(3) VIII, p. 98-99.

(4) VI, p. 96-97 ; XXII, p. 108-109 ; XXXVII, p. 120-121.

(5) VIII-IX, p. 98-99 ; XXIV, p. 110-113.

(6) XXXVIII, p. 120-121.

Digitized by Google

que les chrétiens estiment devoir être répandues dans le monde païen. Elles sont énoncées en termes nets et précis comme une doctrine sur laquelle on n'hésite pas. Si on les place dans la bouche d'un confesseur de la foi comme un argument défensif, on estime donc qu'elles sont conciliables avec les droits légitimes de l'empire. Que si ce langage a été tenu par Apollonius lui-même, il est prouvé qu'avec les philosophes, les théologiens et les évêques, presque face à l'empereur, un grave personnage de la capitale, peut-être un sénateur, aurait affirmé l'innocuité politique du christianisme.

A côté de la pensée de la Grèce et de l'Asie, d'Antioche et de Rome, on voudrait pouvoir placer celle d'Alexandrie. En cette ville, vers 189-200, Clément publiait l'*Exhortation aux Gentils* (1), composée sinon à l'usage des païens du moins pour les néophytes. Ses idées sont celles d'un des plus fameux philosophes chrétiens, du maître de la plus ancienne école officielle de théologie (2).

Il est intéressant de savoir ce qu'un tel docteur disait aux païens ou aux néophytes sur les rapports des chrétiens et de l'Empire.

Sans doute le Platon d'Alexandrie appelle de ses vœux l'avènement d'une république chrétienne dont Jésus sera le Solon. L'univers deviendrait une Grèce idéale et sainte, d'où seraient bannies toutes les superstitions, toute l'immoralité, tous les crimes du paganisme (3).

Cet univers nouveau rompra résolument avec l'ancien. Clément démontre longuement que cette révolution est légitime. Le monde naissant jouissait de la liberté. Le

(1) Migne, *P. G.*, t. VI.

(2) C'est dans les deux derniers ouvrages de Clément, le *Pédagogue* et les *Stromates* qu'abondent les renseignements sur la conception morale, politique et sociale de l'auteur. Mais ces ouvrages ne sont plus des apologies ; ils sont destinés aux chrétiens.

(3) XI, p. 225 et ss.

Digitized by Google

paganisme y a importé une servitude contraire à la raison : il faut qu'il disparaisse (1).

Mais par quelle voie doit s'opérer la transformation ? Clément ne pose pas la question. Il déclare athées, immorales, corruptrices de la jeunesse, donc punissables par des lois, bon nombre d'institutions païennes (2). Il félicite un roi scythe d'avoir tué celui qui importa les mystères dans ses états (3). Mais cette boutade isolée et difficile à découvrir au milieu de longues théories ne peut pas être considérée comme un appel voulu à des mesures violentes contre le paganisme. Philosophe, c'est par les armes de la raison, par la libre discussion que Clément veut renverser la cité antique pour lui substituer la république chrétienne de ses rêves et de sa foi. Il a l'air de ne pas savoir qu'il existe un empereur et de ne pas songer que pour auxiliaire ou pour ennemi de ses entreprises il peut rencontrer le pouvoir civil.

Nous avons donc le regret de ne rencontrer à peu près aucun renseignement utile dans l'écrit apologétique de Clément d'Alexandrie. Il parle en philosophe et non en politique. Du moins il ne contredit pas les affirmations des autres docteurs chrétiens. Son œuvre offre en quelque sorte deux faces. S'il avait lu l'exhortation aux Grecs de Clément, un empereur païen aurait pu sourire ou s'irriter devant les projets de révolution mondiale. Mais les moyens proposés pour l'accomplir n'étaient pas de nature à inquiéter. Il n'était ni obligé de sévir ni invité à collaborer.

*(A suivre.)*

Mgr Ruch,
*Evêque de Strasbourg.*

(1) X, p. 211 et ss.
(2) II, p. 73 et ss ; IV, p. 150 et ss. ; V, p. 105, 164-172; VI, p. 172-180 ; VII, p. 180-185.
(3) II, p. 89.

Digitized by Google

# LA PHILOSOPHIE DE LOUIS BAUTAIN

## « LE PHILOSOPHE DE STRASBOURG »

---

Louis Bautain (1), « le philosophe de Strasbourg », selon le nom que lui donnèrent ses contemporains, est assez peu connu de nos jours ; et sa gloire passée, qui fut

(1) Louis Bautain est né à Paris en 1796. Elève de Royer Collard, puis de Cousin, à l'Ecole normale, il fut envoyé à Strasbourg en 1816 comme professeur de philosophie au Collège royal, et devint l'année suivante professeur à l'Académie, où il enseigna jusqu'en 1841. Entre temps il était entré dans les ordres en 1828, sans passer par le Séminaire, et sans quitter l'Université, et il avait fondé une école dont les dix membres principaux devinrent prêtres à leur tour et se consacrèrent à l'enseignement. En 1841, après sa polémique, il quitta Strasbourg, et s'installa à Juilly avec ses disciples, qui reprirent des mains de M. de Salinis le célèbre collège fondé par les Oratoriens du XVIIIe siècle, et le gardèrent jusqu'en 1866, époque à laquelle ils le remirent au nouvel Oratoire. Bautain partagea son activité entre Juilly et Paris, où il se fit apprécier comme prédicateur, comme vicaire-général de Mgr Sibour, et comme professeur de morale à la faculté de théologie catholique de la Sorbonne. Il mourut en 1867.

Ses principaux ouvrages philosophiques se rattachent à son séjour à Strasbourg ; ce sont les suivants :

*Propositions générales sur la vie.* Strasbourg, Silbermann, 1826 (Thèse de doctorat de médecine). In-4° de 44 pages.

*La morale de l'Evangile comparée à la morale des philosophes.* Strasbourg, Février, 1887. In-8° de 76 pages.

*De l'enseignement de la philosophie en France au* XIXe *siècle.* Strasbourg, Février ; et Paris, Derivaux, 1833. In-8° de 91 pages.

*La philosophie du christianisme* (Correspondance religieuse et philosophique avec ses disciples). Strasbourg, Février ; et Paris, Dérivaux, 1835. Deux forts volumes in-8°.

*Psychologie expérimentale.* Strasbourg, Derivaux ; et Paris, Lagny, 1839. Deux forts volumes in-8°.

*Philosophie morale.* Paris, Lagrange et Desobry, 1842. Deux forts volumes in-8°.

Digitized by Google

solide, apparaît comme une sorte de paradoxe. On sait vaguement qu'il fut traditionnaliste et fidéiste, qu'il eut avec son évêque, Mgr Lepappe de Trevern, une polémique longue et mouvementée sur les rapports de la raison et de la foi, et qu'il dut finalement souscrire aux six propositions enregistrées sous son nom dans l'*Enchiridion* de Denzinger. Et c'est à peu près tout. L'on ignore qu'autour des années 30 son nom et son influence parurent un instant balancer le nom et l'influence de Lamennais ; que beaucoup alors le crurent appelé à reprendre et achever l'œuvre de « la réconciliation de l'Eglise et du siècle », inaugurée et manquée par le philosophe breton, et qu'on opposa couramment l'« Ecole de Strasbourg » à l'Ecole de la Chesnaie. L'on ignore également ses critiques vigoureuses et perspicaces de l'Eclectisme français et du transcendentalisme allemand, qu'il combattit d'autant plus vivement qu'il en avait subi plus profondément l'influence dans sa jeunesse, et sur lesquels il eut le bonheur rare de formuler d'emblée le verdict de la postérité. L'on oublie de rattacher à cette expérience philosophique la genèse de son propre système; car c'est d'abord contre les rationalismes allemand et français qu'il se fit antirationaliste ; et c'est pour échapper à leur panthéisme commun qu'il se tourna vers la foi et la tradition, comme vers les dépositaires d'un théisme solide et pur. Et cela devait marquer, et marqua en effet, son fidéisme et son traditionnalisme d'une empreinte spéciale, qui les différencie en particulier des fidéismes et des traditionnalismes de de Bonald et de Lamennais. De plus, on néglige régulièrement d'assigner à Bautain sa place, la première place, parmi les protagonistes du platonisme chrétien au XIXe siècle, de cette philosophie restée sans histoire qui tendit toujours à supplanter l'aristotélisme chrétien, et qui n'arriva jamais, sauf avec lui, à rassembler efficacement des doctrines et

Digitized by Google

des partisans. Enfin, et surtout, on ne sait point faire remonter jusqu'à lui tout un mouvement puissant d'idées dont il est le précurseur et l'initiateur aussi authentique que méconnu, le mouvement que l'on a vu depuis lors se réaliser dans les doctrines, diverses et apparentées, de l'ontologisme, de l'intuitionnisme, du volontarisme, de l'immanentisme et du pragmatisme religieux. Ces doctrines, on en recherche communément les premières formules chez Gratry, sans se rendre compte que Gratry les tenait de Bautain, son maître et son commensal pendant dix ans à Strasbourg, et que, dans son ensemble, l'œuvre de Gratry n'est guère qu'une seconde édition de la philosophie de Strasbourg, présentée avec un charme nouveau, sinon avec la vigueur et la profondeur originelles.

Cette fortune singulière d'un philosophe et de sa philosophie, tombés l'un et l'autre dans un silence subit et profond qui succédait à une renommée presque tapageuse, aurait de quoi étonner et déconcerter si les circonstances ne suffisaient à l'expliquer. Bautain eut ici un double malheur. D'abord celui d'écrire des brochures avant d'écrire des livres, de vouloir proposer sa méthode avant d'en produire les résultats, d'inviter le public à le juger sur ses déclarations au lieu de lui donner d'abord l'occasion de le juger sur pièces. Quand vinrent les pièces, il était trop tard ; le jugement était porté et pratiquement irréformable. Entre temps, en effet, et c'est là son second malheur, Bautain s'était trouvé engagé à fond dans sa polémique antirationaliste ; on l'avait suivi sur ce terrain, qui lui était si peu favorable ; et le discrédit où il tomba bientôt fut mortel aux destinées extérieures de sa philosophie, condamnée en quelque sorte avant même d'avoir paru. Car elle déborde infiniment les thèses négatives dont il se fit alors l'imprudent et décidé champion. Ces thèses avaient été formulées avant lui par d'autres que

Digitized by Google

par lui, par de Bonald et Lamennais en particulier, sans provoquer de véritable contradiction ; quand il les reprit à son compte, il défendit en quelque sorte le bien commun de tous les traditionnalistes de l'époque ; et il paya pour tous. Ses thèses positives en souffrirent nécessairement, celles qui exprimaient sa propre synthèse ; et celle-ci passa tout de suite au second plan, et bientôt au dernier plan.

On peut dire sans exagération qu'elle a été inconnue de la plupart de ses contemporains, même de ses contradicteurs les plus acharnés. Quand, pour répondre au célèbre *Avertissement* de Mgr de Trevern (1834), il fit paraître en 1835 sa *Philosophie du christianisme*, sur laquelle il fondait tant d'espérances, elle ne fut guère parcourue que par des adversaires ou par des partisans, avides, les uns de s'y scandaliser, les autres de s'y édifier, et les uns et les autres détournés par leurs préventions d'y découvrir ce qu'elle contenait, l'ébauche d'une philosophie nouvelle. Et quand enfin il se mit à publier cette philosophie dans des œuvres définitives, l'heure propice était passée, et l'attention définitivement détournée de lui. Ni sa *Psychologie expérimentale*, en 1839, ni sa *Philosophie morale*, en 1842, n'obtinrent véritablement de fixer les regards. Et leur succès médiocre, auquel il dut être très sensible, joint sans doute à la crainte justifiée (plus justifiée encore qu'il ne le pensait), de s'exposer à de nouvelles controverses, le découragèrent de produire ses deux œuvres principales : sa métaphysique, qui était nécessairement le centre de son système, et sa logique, où se trouvait sa théorie de la certitude. Ces deux œuvres restèrent dans ses cartons, et ne furent jamais publiées, pas même après sa mort ; si tant est même qu'il les ait jamais rédigées selon le plan élargi qu'il avait fini par substituer à un projet primitif de manuel. Dès l'âge de 45 ans, il se tourna définitivement vers le terrain moins dangereux de la

Digitized by Google

morale, pour écrire une œuvre abondante, et excellente — oubliée, elle aussi — de moraliste chrétien. Ainsi le vit-on entrer peu à peu, dès le milieu de sa vie, dans un silence auquel il consentit avec l'humilité d'un grand chrétien. Il accepta virilement la double amertume de rester exclusivement pour le grand public l'homme d'une grande ambition manquée et d'une controverse malheureuse, et de voir ses disciples éviter jusqu'à l'ombre de son patronage, et populariser ses doctrines sans rien faire pour lui en restituer la paternité. Il ne la revendiqua point, et le public ne s'aperçut de rien.

A tout le moins l'histoire de la philosophie est-elle intéressée à ce que s'établisse la véritable origine de ces doctrines. C'est pourquoi nous voudrions essayer ici de reconstituer la « philosophie de Strasbourg », et rassembler ses thèses essentielles dans une esquisse qui en accuse l'originalité et l'unité systématique. Ce dessein limité nous invite à nous en tenir à l'exposé de la dogmatique de Bautain, à laisser donc de côté tout ce qui concerne et l'histoire de sa pensée, de ses efforts pour se dégager de l'Eclectisme et du transcendentalisme, et l'histoire de ses controverses ; bref, à séparer de son œuvre critique et polémique son œuvre constructive. Celle-ci est certainement la plus importante, comme elle est la moins connue; et l'on risquerait de l'obscurcir, et de renouveler les anciens malentendus, en cherchant à l'éclairer prématurément par l'autre. Nous n'aurons donc ici provisoirement affaire qu'au philosophe, quitte à retrouver plus tard le critique et le polémiste.

Les documents authentiques ne manquent point à qui veut s'informer à bonne source de la « philosophie de Strasbourg ». Nous avons d'abord, et avant tout, les trois œuvres capitales que nous citions tout à l'heure, c'est-à-dire la *Philosophie du christianisme*, la *Psychologie expéri-*

Digitized by Google

*mentale* et la *Philosophie morale*. Puis les brochures, articles de revue, etc., que Bautain écrivit soit avant, soit durant sa controverse. Puis, à défaut de sa métaphysique et de sa logique définitives, quelques extraits de rédactions élémentaires de ces traités qui circulèrent à Strasbourg aux environs des années 30, extraits cités dans des brochures d'adversaires. Le plus grand nombre s'en trouve dans un pamphlet de 650 pages, intitulé *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain dans ses rapports avec la certitude* (Paris, Gaume frères, 1833), qu'un mennaisien resté anonyme vint écrire à Strasbourg même, avec autant d'intelligence que de malveillance. Il y a lieu enfin de tenir compte des livres et des thèses de doctorat des disciples du philosophe de Strasbourg, où les contemporains reconnurent avec raison ses idées et son style même en toute leur pureté. Avec ces divers éléments, il est possible de rétablir sans trop de risques un système qui est au moins remarquable par la cohésion interne de ses diverses parties, et qui, de ses premières à ses dernières rédactions, ne changea point.

Que si, pour connaître ce système, on s'adresse aux manuels d'histoire de la philosophie ou de la théologie au XIXe siècle, on le trouve invariablement catalogué comme traditionalisme ou comme fidéisme. Ces étiquettes ne sont point fausses, et l'on ne pouvait guère en choisir de meilleures tant qu'on se bornait à lire les brochures du philosophe, et qu'on rapportait ses doctrines à sa polémique. Mais, dès qu'on ouvre ses meilleurs livres, on s'aperçoit vite que son traditionalisme et son fidéisme, loin de constituer l'essentiel de sa synthèse, n'en constituent, pour ainsi dire, que deux aspects extérieurs; le centre est ailleurs, dans des principes dont ils ne sont que des corollaires. En vérité, l'on est fort en peine de donner à cette synthèse un nom qui la caractérise pleinement; tant elle

Digitized by Google

abonde en « idées-principes » et en « idées-mères », pour parler la langue de Bautain, et aussi en tendances qui ne trouveront qu'après lui, et chez d'autres, leur plein développement et jusqu'à leur nom, et enfin en emprunts faits aux philosophies passées et présentes. Tout compte fait, l'étiquette la moins mauvaise et la plus compréhensive que nous puissions proposer ici nous paraît celle de *Néoplatonisme augustinien*. Elle répond au moins aux intentions les plus nettes du philosophe. Car c'est à Platon, révisé d'abord par saint Augustin, puis par lui-même, qu'il entendit demander l'inspiration et les cadres de sa philosophie, quitte à remplir ces cadres avec des doctrines nouvelles, appropriées aux besoins de ses contemporains, c'est-à-dire des romantiques.

Il semble vraiment que l'âme de Bautain fut le lieu de fermentation d'idées trop fortes, trop nombreuses et trop capiteuses, pour son esprit cependant si puissant, mais trop pressé d'aboutir vite, et par là condamné aux périls de l'improvisation. De plus, les deux rôles, également ingrats, d'héritier et de précurseur, qui lui étaient échus, l'exposaient à produire à la fois des remaniements précaires et des doctrines inévoluées, et finalement à construire un système à plastique incertaine. L'étonnant n'est pas que ce système ait été fragile, mais bien qu'il ait révélé de si solides qualités de constructeur, et qu'il ait pu provisoirement abriter tant d'idées, et de si riches.

Nous allons en dégager d'abord les assises, c'est-à-dire : 1° la *théorie de la connaissance* et 2° la *théorie de la croyance*. Après quoi nous esquisserons sommairement 3° le *système lui-même*, et nous verrons l'usage que Bautain fait de ses principes et de sa méthode lorsqu'il les applique à la solution des divers problèmes philosophiques. Et enfin 4° nous terminerons par quelques mots sur la *signification historique* de la philosophie de Strasbourg.

Digitized by Google

## I

### La théorie de la connaissance.

« J'ai toujours confessé que ce qu'on veut bien appeler *ma philosophie* n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée ». Ainsi s'exprime Bautain dans la préface de sa *Psychologie expérimentale*, première partie « du grand ouvrage auquel ma vie est employée depuis vingt ans. » Sa sincérité est évidente, mais ne supprime pas les méprises possibles. Tout porte ici sur le sens du mot *scientifiquement*, qu'il entendait à sa façon, comme tant d'autres termes auxquels il ne cessa de donner un sens à lui, tandis que ses contradicteurs leur donnaient le sens de tout le monde. La « parole chrétienne scientifiquement expliquée », c'est, en langue courante, la théologie, soit prise en elle-même, soit considérée dans ses rapports avec les sciences proprement dites. C'est tout autre chose pour Bautain. C'est une science supérieure, platonicienne, et plus encore transcendentale, qui n'a guère que le nom de commun avec les sciences des savants.

Voici la conception qu'il s'en fait : « Aujourd'hui on pose d'abord l'*idée*, le *principe* que chacun porte en soi : l'idée renferme tout en elle, il ne s'agit plus que de l'ouvrir et d'en tirer les conséquences, que chacun déduit en effet comme il l'entend ; en sorte que nos systèmes scientifiques ressemblent fort à des créations poétiques... Cet engouement de l'idée, de l'*a priori*, nous est venu de l'Allemagne (1) ». C'est en effet la méthode de génération intellectuelle de l'univers conforme à la *Wissenschaftslehre*;

(1) *Philosophie du christianisme*, II, p. 161.

Digitized by Google

et Bautain a raison d'y reconnaître celle de Fichte, de Schelling, de Hegel et de leurs imitateurs. Mais il la signale ici pour la condamner; or il est lui-même, à son insu, l'un de ces imitateurs. Chose étrange en vérité, lui qui fut toujours si habile à désarticuler les doctrines des transcendentalistes, et si énergique à les dénoncer, il ne vit jamais à quel point il restait fidèle à leur dialectique, jusqu'à paraître souvent ne faire que la transposer du panthéisme au théisme en une sorte d'idéalisme théologique. Son excuse est qu'il ne vit en elle que la dialectique platonicienne. Au fond, c'est bien elle en effet; mais remaniée et enrichie de procédés spécifiquement allemands, de procédés génétiques, déductifs et analogiques.

Trois ans après avoir écrit les lignes que nous venons de citer, il dit sans penser qu'il tombe sous sa propre critique : « Si la philosophie est comprise et enseignée comme une science, la doctrine partira de l'*idée* de son objet, dont elle suivra le développement dynamique et naturel; elle sera nécessairement une histoire, une genèse, une déduction exacte de ce qui est renfermé dans l'idée (1) ». Il ne cesse de répéter que l'essentiel est de dégager les « idées-mères », les « idées-principes », et de procéder avec elles à la génération des choses. Ou plutôt, d'assister à la génération des choses. Car c'est là la « méthode naturelle », celle à laquelle il veut se tenir, et qu'il appelle assez singulièrement « méthode d'analyse (2) ». Elle consiste à montrer le développement de l'idée sans y intervenir; si bien que la philosophie ne peut être qu'une « monstration » sans démonstration. La « méthode rationnelle ou

(1) *Psychologie expérimentale*, I, p. 57.

(2) Evidemment par analogie avec l'analyse mathématique, dont il se fait une idée assez confuse. Sur ses conceptions de l'analogie et de la synthèse, à défaut de sa logique, voir *Psychologie expérimentale*, I, § 37, et surtout *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., pp. 499 à 540. Voir enfin la thèse latine de Gratry, *De methodis scientiarum*.

Digitized by Google

artificielle », qu'il appelle « méthode de synthèse », est celle qui consiste à abstraire des notions générales, puis à construire avec elles l'univers, par voie de logique et de démonstration. C'est la méthode des sciences, au sens empirique et universellement adopté du mot. Inutile de dire qu'il n'en veut pas. Car « prouver est le vice radical de l'homme. L'homme veut créer la science au lieu de la voir. Laissez donc les choses se démontrer elles-mêmes. (1) »

*
* *

Il s'agit donc d'abord de savoir quelles idées on emploiera, et à qui on les demandera. Fichte, Schelling et Hegel se sont trompés dans le choix de leurs idées-mères. Le Moi du premier, l'Absolu du second, l'Idée antoévolutrice du troisième, ne sont aucunement des *idées*, au sens originel, juste et platonicien, du mot. Ce ne sont que des *notions* construites par la raison, donc de purs « êtres de raison » et des « abstractions réalisées ». L'erreur initiale des transcendalistes explique le détail infini des erreurs dérivées où ils ne pouvaient manquer de tomber. Ce qu'il faut à Bautain, ce sont de véritables *idées*, qui ne soient pas dues à l'homme, mais qui lui viennent « d'une sphère supérieure ». De quelle sphère ?

Ici, il se tourne vers Platon (2), et pose tout d'abord avec lui comme évidentes deux distinctions également capitales : celle du *monde sensible* et du *monde intelligible*, et celle de la *raison* et de l'*intelligence* (3). Pour

(1) *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., p. 517.

(2) *Psychologie expérimentale*, II, § 154 et 155.

(3) Cette distinction de la *raison* et de l'*intelligence*, Bautain refuse de la laisser identifier à la distinction Kantienne du *Verstand* et de la *Vernunft*, qui ne sont à ses yeux que deux facultés de la raison pure, qui est toujours raison. Et il reproche à Kant et à ses successeurs d'avoir confondu intelligence et raison, c'est-à-dire d'avoir ignoré l'intelligence (*Ps. exp.* I, § 24). Il n'y a, pour avoir bien conçu l'intelligence, que Platon, opposant la νοησις à la διανοια, et que l'Ecriture, nous montrant dans les

Digitized by Google

connaître le monde sensible, nous avons nos sens, notre imagination et notre raison, toutes facultés bornées au monde « phénoménique », et incapables de nous donner accès au monde intelligible. Celui-ci ne peut être connu que par une faculté nouvelle, essentiellement intuitive, par un « œil psychique », qui est l'intelligence, la faculté contemplatrice des idées, et, en elles, des idéaux objectifs qui constituent le monde intelligible. Il n'y a pas de commune mesure entre la raison et l'intelligence ; et celle-là est de toute nécessité inférieure et subordonnée à celle-ci. Kant a définitivement démontré qu'elle ne saurait sortir de la sphère du monde sensible. Platon, d'ailleurs, l'avait dit avant lui, en limitant son efficacité à la connaissance empirique du royaume des ombres. Tout ce que peut faire de mieux la raison, c'est de se fabriquer des notions générales, avec lesquelles elle peut induire, déduire et ratiociner. Mais le royaume des idées lui échappe, encore qu'elle arrive parfois à en avoir « le pressentiment », comme d'une sphère qui la dépasse et où elle ne peut entrer.

Quelles sont maintenant les *idées* ? Bautain en établissait sans doute le catalogue dans sa métaphysique, que nous n'avons pas. Ce catalogue est partout supposé, nulle part dressé ni justifié. Ce qui pourrait surprendre, c'est qu'il ne semble aucunement reproduire celui de Platon. Bautain ne paraît point songer à faire le recensement des êtres du monde intelligible ; il ne parle ni de l'homme en soi, ni de l'animal en soi, ni d'aucun *en soi*, d'aucun nou-

anges des intelligences pures. Car l'intelligence n'est pure que chez ces esprits intuitifs, dont elle constitue toute la substance ; chez nous elle n'est qu'une faculté, la plus haute sans doute, mais une faculté gênée par son commerce avec la raison et avec les sens. Au moins conçoit-on qu'elle puisse exister sans la raison, qui ne saurait exister sans elle. Métaphysiquement, la raison est temporaire et mortelle ; seule l'intelligence est immortelle de sa nature. (*Ibid.*, II, pp. 374, 380.)



Digitized by Google

mène proprement dit. Par moments (sa pensée reste très vague et très obscure sur ce point essentiel), il paraît ne voir dans le monde intelligible que l'autre face du monde sensible. A tout le moins professe-t-il toujours que celui-ci ne trouve que dans celui-là sa vraie explication, et qu'en définitive « toute chose a son idée ».

Pour lui, il n'en utilise guère qu'une douzaine, assez disparates, et qui vont de l'idée du point mathématique à l'idée de Dieu. Mais toute surprise cesse dès que l'on dégage le fil conducteur de sa classification. C'est tout simplement sa conception de la science : pas de science sans idée qui lui engendre son objet intelligible, et qui lui fournisse ses principes. Dès lors, il suffit à Bautain de déterminer les idées nécessaires aux sciences qu'il retient. C'est ainsi que les mathématiques en exigent quatre : l'idée de l'unité, génératrice des nombres ; l'idée du point géométrique, générateur des lignes et des figures ; l'idée de l'étendue intelligible, et l'idée du temps. La physique, à son tour, apparait comme le développement des idées de cause et de force; la science biologique, comme le développement de l'idée de vie; la psychologie comme le développement de l'idée de l'âme, ou du moi. En outre, l'esthétique, la morale et la logique sont fondées sur les idées du beau, du bien et du vrai. Et enfin la métaphysique serait impossible (et avec elle toutes les sciences, qui ne sont que sa monnaie) sans l'idée suressentielle de l'Être des êtres, de Dieu, de l'Infini : « L'idée de l'Être est la postulée nécessaire de tous nos jugements,... le principe de toute science, comme l'Être universel est le principe de toute existence, comme le verbe être est le principe de toute langue » (1). Tel est le catalogue bautainien de nos idées naturelles, — en attendant qu'il le double de celui de nos idées surnaturelles.

(1) *Psychologie expérimentale*, II, p. 151.

Digitized by Google

Reste la question essentielle : d'où nous viennent les idées? Certainement pas de l'expérience des sens, tant extérieurs qu'intérieurs. Ni de leur expérience immédiate, ni de leur expérience élaborée ; car les idées ne sont pas des données sensibles, et, moins encore, des notions abstraites des données sensibles. Nous ne percevons dans la nature ni l'unité pure, ni le point, ni l'étendue intelligible, ni le temps (encore que nous percevions l'étendue sensible et la durée), ni la cause, ni la force, ni la vie, ni l'âme, ni les prototypes du vrai, du beau et du bien, ni surtout l'Etre (car nous ne percevons que les existences). Et de recourir ici à la raison, à ses facultés d'abstraction et de réflexion, c'est se tromper lourdement. Car l'abstraction est impuissante à tirer de l'expérience ce qui n'y est pas; au surplus, elle ne saurait nous fournir que des notions, et non des idées. La réflexion elle-même ne sert ici de rien : « Par la réflexion, l'homme.... pose autour de son âme un cercle, ou plutôt une sphère, qu'il affermit et redouble à mesure qu'il réfléchit davantage. Il tisse sa prison comme la chenille, il se construit son tombeau; heureux si, comme elle, il sait le briser quand les ailes lui poussent : image frappante au passage de la raison à l'intelligence... quand nous acquérons la faculté de contempler la vérité et de concevoir les idées (1). »

Les idées sont-elles donc acquises dans une existence antérieure, comme l'a cru Platon ; et les penser reviendrait-il à s'en ressouvenir ? Non encore. La préexistence des âmes n'est qu'un mythe ; et c'est dès ici-bas que nous sommes en communication avec les idéaux que sont les objets intelligibles contemplés dans les idées. Bautain ne varie pas là-dessus ; et la contemplation actuelle des idées, surtout de l'idée d'Etre, est constamment présentée, et

(1) *Psychologie expérimentale*, II, p. 241.

Digitized by Google

célébrée, dans une langue nettement ontologiste, comme une communion avec les réalités métaphysiques.

Alors, les idées sont donc innées? Moins encore. Elles ne peuvent pas l'être au sens cartésien du mot; car nous les voyons naître et se développer en nous. Mais quand et comment ?

Ici Bautain se détourne de Platon. Ou plutôt, il entreprend de lui résoudre son problème, à l'aide de saint Augustin, et de sa propre philosophie. Et voici ce qu'il enseigne (1). *Toute âme porte en elle les germes des idées, mais rien que ces germes.* C'est ainsi que la mère porte en elle des germes de vie, et rien de plus. De part et d'autre, les germes ne sauraient évoluer sans une fécondation préalable. *Toute idée s'acquiert donc par fécondation; penser et connaître, c'est concevoir, au sens le plus exact du mot.* L'homme n'est jamais le père de ses idées, ni au reste d'aucune de ses connaissances intuitives ; il ne peut en être à la lettre que « la mère ». Quel sera alors le principe fécondant ? Ce sera l'objet à connaître. C'est l'objet visible qui est le père de la connaissance sensible ; et c'est l'objet métaphysique qui est le père de la connaissance intelligible. Or il faut pousser cette analogie jusqu'à l'identité ; car les lois du monde visible sont identiques à celles du monde invisible, qu'elles révèlent aux bons yeux. De même donc que dans la vision (l'unique sensation intellectuelle, au surplus (2)) il faut l'œil, l'objet visible, et la lumière qui permet l'action fécondante de celui-ci sur celui-là ; de même, pour la vision intelligible, il faut l'œil intellectuel (l'intelligence n'est pas autre chose, et il faut prendre ceci au pied de la lettre), l'objet intelligible,

(1) *Philosophie du christianisme*, I, quatorzième, seizième et vingtième lettres. *Psychologie expérimentale*, § 36, 37 ; et § 61 à 67. *Philosophie morale*, § 79 et 80. Etc., etc.

(2) *Psychologie expérimentale*, I, § 45. *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., p. 579.

Digitized by Google

qui est à portée, et enfin une lumière intelligible. Cette indispensable lumière, c'est « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », celle dont saint Augustin a si bien parlé. Sans elle, aucune idée ne sera conçue, aucune communication ne s'établira entre l'intelligence et le monde intelligible.

Mais comment la lumière intelligible arrivera-t-elle à l'homme? Uniquement par révélation intérieure, soit immédiate, soit médiate. Uniquement donc par la Parole de Dieu, par le Verbe. La révélation immédiate est réservée aux prophètes et aux hommes de génie, c'est-à-dire aux inspirés (1). Aux autres, c'est-à-dire à nous tous, il ne

(1) Bautain donne une grande importance à cette révélation immédiate, qui se poursuit le long des temps, et qui ne peut cesser. Car la tradition médiate est exposée à s'altérer, à perdre de sa force et de sa clarté. « Il a fallu qu'elle fût ranimée à certains intervalles par de nouvelles manifestations, faites à des hommes choisis de Dieu pour recevoir et annoncer sa parole Dans ceux-là il y a donc eu aussi, outre la participation à la tradition commune, un surcroît de vie intelligible, de lumière céleste, et leur parole rajeunie et devenue plus féconde a ranimé la génération spirituelle, accéléré, épuré et renouvelé la communication de la vérité. Ce sont des princes dans l'ordre moral, des chefs de dynastie selon l'esprit. Tels sont, à divers degrés, tous les hommes remarquables qui reçoivent la mission d'annoncer la vérité à la terre, de quelque nom qu'on les appelle, prophètes, apôtres, poètes dans le sens supérieur, génies. Nous ne les rapprochons ici que sous un rapport, à cause du privilège qu'ils ont reçu par dessus les autres hommes de recevoir la connaissance de la vérité par une communication spéciale... De tout temps la vérité s'est propagée sur la terre par ces missionnaires du ciel, par ces hérauts de l'éternité, d'une manière plus ou moins éclatante, plus ou moins pure en raison de leur caractère propre.... Partout on voit apparaître des hommes, flambeaux de leurs semblables, chargés de les éclairer et de les conduire dans la voie du progrès, autant que le permet l'état intellectuel et moral des masses. Ces hommes s'appuient toujours sur les traditions qu'ils expliquent et développent par une lumière nouvelle, pour les faire passer dans la vie réelle des peuples. Ils deviennent les pères spirituels de leurs contemporains, puisqu'ils leur transmettent la vie et l'intelligence ». (*Philosophie morale*, II, p. 429. Voir également *Psychologie expérimentale*, II, pp. 403 à 407).

On trouve ici de toute évidence une transposition de la doctrine roman-

Digitized by Google

reste d'autre voie ouverte que celle de la révélation médiate, de la Parole divine transmise par la parole humaine. *Tant qu'on ne lui parle pas, l'enfant ne saurait penser*; c'est la parole qui éveille et féconde son intelligence. Mais la parole que le père adresse à son fils, il l'a lui-même entendue de son père ; et ainsi de suite, jusqu'au premier homme, qui, lui non plus, n'aurait pas pensé si on ne lui avait parlé. Qui donc lui a parlé, sinon Dieu ? Qui lui a donné l'idée de l'Etre, sinon l'Etre lui-même ? Ainsi, Dieu est à l'origine de toutes nos idées, qui toutes (sauf exception de révélation immédiate) nous viennent par la tradition, par la triple tradition primitive, mosaïque et chrétienne. La pauvreté de la science des païens s'explique du fait que la seule tradition primitive est arrivée jusqu'à eux. Encore faut-il noter qu'elle leur est arrivée, que c'est d'elle qu'ils tiennent le meilleur de leurs connaissances sur l'âme et sur Dieu, qu'elle reste sensible dans les systèmes de Pythagore, de Socrate, de Platon, etc., et que c'est l'idée d'Etre traditionnelle qui inspire la théologie de ces païens (1).

Mais il a plu à Dieu de compléter cette première tradition par celles qui sont contenues dans la Bible et dans l'Evangile, et d'ajouter en particulier à la révélation de l'idée d'Être, la révélation du Dieu un et du Dieu trine, sans compter la révélation des intelligences pures que sont les anges, de la déchéance originelle de l'âme, de sa vocation et de sa rédemption, etc. Par là, Dieu nous a ouvert, au-dessus des deux sphères du monde sensible et du monde intelligible, la troisième sphère du monde divin. Il nous a initiés, par delà les idées métaphysiques, à des

tique sur le génie, considéré comme voyant, prophète et conducteur de peuples. Peut-être aussi ne faudrait-il pas trop presser pour y trouver également quelque annonce de théories récentes sur l'inspiration religieuse.

(1) *Philosophie du Christianisme*, I, vingt-cinquième lettre.

Digitized by Google

idées surnaturelles, qui n'en sont que les compléments, et dont nous portons également en nous les germes à notre insu. Il a créé en nous, en plus de la conscience métaphysique et morale, une « conscience psychique », qui nous met à même de participer à la vie divine et de communiquer avec le monde divin. Il nous a ainsi fourni toutes les conditions nécessaires à la constitution de la science totale et définitive que doit être la philosophie achevée.

*
* *

Nous avons maintenant les éléments nécessaires pour expliquer la génération de l'idée, de toutes les idées, et pour comprendre leur évolution. Avec la parole divine, transmise par le canal de la parole humaine, arrive à notre intelligence la lumière divine, qui établit le contact entre cette intelligence et les objets idéaux. Le premier résultat, c'est l'intuition, sentiment intime fait de la compénétration de l'âme et de son objet. Et de cette intuition nait, par réflexion, l'idée proprement dite, qui est en effet la conscience réflexive que l'âme prend de l'objet qui la touche, et qu'elle se représente alors et s'exprime dans sa parole intérieure. « L'âme sent dans son fond, dans le foyer de son être, quand elle est en rapport avec ce qui est supérieur au monde physique et au monde intelligible, quand elle est pénétrée par l'action vivifiante de Celui dont elle est, et avec lequel seul, lorsqu'elle est assez pure, elle peut s'unir sans interstice, parce qu'il est son principe. Les impressions qu'elle reçoit alors sont tout à fait différentes de celles du corps, bien qu'en vertu de l'union des deux natures, elles retentissent jusqu'à un certain point dans l'organisme ; et même, lorsqu'elles sont directes et très pures, elles ne passent point par les puissances de l'es-

Digitized by Google

prit, ou au moins les traversent sans les affecter. On les reconnaît à ce caractère qu'il y a toujours en elles, dans les affections qui en résultent, et dans les perceptions ou plutôt les vues supérieures qui peuvent les accompagner, quelque chose d'infini, d'universel, d'absolu, qui annonce l'influence du monde divin. De cette manière de sentir ressortent les sentiments les plus profonds, les plus élevés, les plus vifs de l'âme humaine, qui la font vivre comme âme de la vie de l'âme, de cette vie éternelle pour laquelle nous avons été faits, et dont nous ne pouvons jouir que par notre rapport avec l'Infini, avec Dieu dont nous sommes l'image. Quand ces sentiments, produits en nous par l'action divine, se réfléchissent dans notre intelligence, ils se formulent dans ces conceptions universelles, principes de toutes les sciences, que Platon a appelées *idées* » (1).

Plotin n'exprime guère différemment la genèse des connaissances psychiques. L'analogie du néoplatonisme d'Alexandrie et du néoplatonisme de Strasbourg s'explique très bien, si l'on songe d'une part que Plotin et Bautain ne font que commenter et expliciter, chacun selon son mysticisme propre, les thèses intuitionnistes de Platon, et d'autre part qu'entre eux deux il y a saint Augustin, héritier du premier et inspirateur du second.

Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable, et ce que l'on a sûrement le moins remarqué dans le système de Bautain, c'est l'ontologisme qui lui est partout immanent, et vers lequel toutes ses doctrines convergent comme vers leur sommet naturel. Ontologisme très net en son existence, très vague en ses expressions. Il est déjà diffus dans la doctrine de l'intuition des idées par commerce immédiat avec le monde intelligible. Il est plus précis

(1) *Psychologie expérimentale*, I, p. 261.

Digitized by Google

dans la doctrine du commerce immédiat avec le monde divin et avec l'Infini. Il devait être plus net encore dans la métaphysique que nous n'avons pas.

On le voit, en effet, éclater dès 1827, dans les deux thèses de Carl, le premier disciple de Bautain, sur le langage. Elles sont toutes pénétrées l'une et l'autre de l'importance extraordinaire de l'idée d'Etre : « S'il n'y a point de proposition possible sans le verbe *être*, il n'y a point d'enseignement possible, point de doctrine, point de science, point de vérité ni d'intelligence ; il n'y a ni loi, ni morale, ni communication verbale, ni société humaine possible sans le verbe. Et cela est si vrai que si la société humaine la mieux organisée, si les hommes les plus instruits et les plus civilisés venaient à perdre tout à coup l'expression, le souvenir, l'idée et l'intelligence du verbe *être*, ils retomberaient, par ce seul fait, dans l'état d'enfance et d'ignorance complète... Le verbe *être* est non seulement une *copule* entre deux mots, mais il est le lien nécessaire entre l'homme et l'homme, entre l'homme et l'univers, entre l'homme, l'univers et Dieu... Nul homme n'a pu ni ne peut inventer le verbe *être*, pas plus qu'il ne peut inventer la vérité; et cependant l'humanité possède ce terme sacré!.. Si donc l'idéal ou le prototype du verbe *être* ne se voit nulle part dans la nature physique, si l'homme ne peut l'inventer, ni en connaître le sens par lui-même, ne faut-il pas en conclure que l'être, l'idéal de la vérité et du verbe, s'est révélé à la créature humaine qui la première a conçu en elle l'idée de cet idéal, et l'a nommé par le verbe ? » (1)

Nous avons également ici le témoignage perspicace du contradicteur mennaisien, qui écrit, à propos d'un com-

(1) *Essai sur le langage articulé*, par Adolphe Carl ; Strasbourg, Silbermann, 1827, p. 37 et sq. (Voir aussi du même *Dissertatio philosophica de natura et origine sermonis*, 1827).

Digitized by Google

mentaire de Bautain sur le texte *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* : « Quelque chose, nous devons le dire, nous inquiète singulièrement dans ces paroles, et d'autant plus que nous avons rencontré la même difficulté dans plusieurs des rédactions [manuscrites] de métaphysique : c'est je ne sais quoi de vague et d'incertain qui laisse en doute si M. Bautain entend que nous pouvons, et que nous devons, aspirer à jouir dès cette vie de cette vision de Dieu qui fait le bonheur des saints dans l'éternité. Nous serions bien soulagé si le docteur ès-lettres et en médecine, qui n'est pas encore docteur en théologie, [il allait le devenir deux ans plus tard], voulait clairement s'expliquer une fois sur ce sujet, et mettre autant de soin à rendre son expression nette et précise, qu'il en met trop souvent à la rendre équivoque et douteuse » (1). Le mennaisien s'en prend injustement à la bonne foi et à la lucidité de style de Bautain ; l'une et l'autre sont de la meilleure qualité. Chaque fois qu'il lui arrive d'être obscur ou vague dans l'exposition de ses doctrines, cela ne tient pas à lui, mais à elles. Et vraiment, si l'intuitionnisme et l'ontologisme étaient susceptibles d'une pleine clarté, c'est chez lui qu'ils l'auraient trouvée, qui n'a jamais reculé devant une conséquence nette de ses principes, ou devant une expression vive de ses idées.

Au surplus, à défaut de sa métaphysique, où ils étaient sans doute rassemblés et analysés comme en leur vrai lieu, nous trouvons un peu partout dans ses œuvres les thèmes essentiels à tout ontologisme. Le premier est sans doute la prééminence de l'idée d'Être, tant dans l'ordre ontologique que dans l'ordre psychologique. Or elle tient dans le système de Bautain la même place que l'idée du Bien dans le système de Platon, et l'idée de l'Un dans le

(1) *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc.: p. 620.

Digitized by Google

système de Plotin. Voici comment il s'exprime à ce sujet, dans un livre où il n'y touche cependant qu'en passant : « Celui-là seul juge les choses au fond, qui les juge et les apprécie dans leurs rapports avec l'Être... L'Être est au fond de chaque chose, à quelque degré que ce soit, dans l'ordre objectif des existences, dans l'ordre subjectif des idées, dans le langage qui les représente l'un et l'autre... Il doit donc y avoir parmi nos conceptions une conception qui réponde à l'Être, comme il doit y avoir dans le langage, et ainsi dans toutes les langues, un mot qui exprime l'Être et son idée, qui tienne dans la construction du discours la même place et le même rang que l'Être absolu dans l'univers. Cette idée, mère de toutes les autres idées, c'est l'idée pure, simple et universelle de l'Être... Quoi que nous concevions, quoi que nous pensions, c'est toujours l'être qui se présente dans notre esprit... Toute la science humaine doit donc pouvoir se ramener à une seule idée, comme l'univers relève d'un seul Être » (1).

De plus, l'idée d'Être doit être concrète de sa nature. Bautain insiste à différentes reprises sur ce caractère qu'il revendique pour elle, et par lequel il différencie nettement son ontologie soit de l'ontologie hégélienne de l'être vide, soit de l'ontologie scolastique de l'être abstrait. Être vide, être abstrait ne sont pour lui que des « fantômes métaphysiques », qui n'ont rien à voir avec l'Être véritable, parce qu'ils ne sont que des produits de la raison, des *notions*, et aucunement des *idées* (2).

Enfin, il souligne également ce qu'il remarque d'intuitif dans notre connaissance de cette idée concrète et souveraine. Tout comme nos autres idées, et à meilleur titre qu'elles encore, l'idée d'Être, d'une part présuppose en

(1) *Psychologie expérimentale*, II, p. 152. Voir également *ibid.*, pp. 320-322.

(2) Voir *Philosophie du christianisme*, II, p. 72-75.

Digitized by Google

nous son germe, qui est « le sens de l'Être », identique au « sens du divin », et d'autre part s'actualise en nous par la contemplation immédiate de son objet directement présent, sous l'influence de la lumière et de l'action divines. Elle « n'est point le produit d'une abstraction ; elle provient d'une génération qui implique le commerce de l'objet et du sujet » (1), le commerce de l'Infini et de l'âme. L'Infini n'est en effet qu'un autre nom de l'Être ; et nous avons déjà vu que l'âme entre avec lui en relations intimes de multiples façons, et qu'il se révèle à elle et la touche bien plus souvent qu'elle n'en a conscience : « De la foi, sentiment fondamental de la vie psychique, parce qu'il met l'homme en rapport avec Dieu, dérive le sentiment de l'Infini, lequel se produit sous trois formes diverses, qui sont le sentiment du *Bien souverain*, celui de *Vérité universelle*, et celui de *Beauté absolue*. » (2) « Ces trois sentiments, réfléchis par l'esprit, sont transformés en idées, ce qui donne les trois idées primitives, triple symbole de l'idée de l'Infini ou de l'Être... Chaque fois que dans les choses créées nous apercevons une trace de beauté, de vérité, nous en sentons soudainement la relation avec l'idée qui est en nous, et par elle avec l'objectif divin qu'elle représente ; alors nous éprouvons une grande joie, un vif sentiment de bonheur, non pas tant par la réalité perçue dans les créatures, que par l'idéalité que leurs impressions nous font pressentir et entrevoir » (3). Ce sont sans doute des thèmes analogues à celui-ci qui ont éveillé la perspicacité du mennaisien (4).

(1) *Philosophie morale*, I, p. 516 et 522..
(2) *Ibid.*, I, p. 516.
(3) *Ibid.*, I, p. 319.
(4) Pour le noter en passant, on voit combien il est surprenant que l'on oublie si régulièrement de mentionner le nom de Bautain dans l'histoire de l'Ontologisme au XIXe siècle. En vérité, il est difficile de ne pas faire procéder de lui l'ontologisme dit modéré, c'est-à-dire l'ontologisme fran-

Digitized by Google

*
* *

On voit dès lors quel est le sens très spécial du traditionnalisme dans ce néoplatonisme ontologiste, et comment il doit se distinguer absolument des traditionnalismes antérieurs ou contemporains, avec lesquels quelques thèses et des sonorités communes exposaient, et exposent encore, à le confondre. Ce n'est plus le maigre traditionnalisme de de Bonald et de Maistre, celui qui s'épuise à délimiter sans méthode un certain nombre de vérités traditionnelles, et à les mettre à l'abri de la raison des philosophes. Cette pseudo-philosophie d'autodidactes supposait chez leurs auteurs, et dans le public, une ignorance solide de toute véritable philosophie ; elle ne pouvait réunir d'autres suffrages que ceux d'esprits superficiels, alléchés par la saveur empirique et conservatrice du mot « tradition ». Bautain est fort loin de ces dispositions, et il n'a aucunement l'intention de dresser un catalogue de vérités dites « traditionnelles ». Il est tout aussi loin du traditionnalisme de Lamennais, cherchant dans le « sens commun », dans la « raison générale », un critérium de la vérité qu'il puisse opposer à celui de la « raison individuelle ». Raison générale et raison individuelle, ce sont toujours des raisons humaines ; et Bautain ne veut rele-

çais et belge. Car, en plus de la similitude, sinon de l'identité, des doctrines et même des formules, on ne saurait passer sous silence les dix ans que Gratry vécut dans l'École de Strasbourg, ni les relations épistolaires de Bautain avec Ubaghs et Laforest (Voir sur ces relations *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres, mémoires par l'abbé de Régny* ; Paris, Bray et Retaux, 1884, chap. XXIV).

Par contre, l'ontologisme italien de Gioberti et de Rosmini paraît plutôt procéder de Hégel. Et l'on retrouverait facilement entre cet ontologisme absolu transalpin, et l'ontologisme modéré cisalpin, les différences de doctrines, de méthodes et de tendances, que Bautain signalait déjà entre l'ontologie de Hégel et sa propre ontologie.

Digitized by Google

ver d'aucune. Au surplus, adhérer au sens commun, c'est croire sur témoignage ; et rien ne lui répugne davantage, à lui qui est altéré de croyance sur évidence personnelle, et qui récuse toute méthode d'autorité. Voici donc à quoi se réduit son traditionnalisme : à introduire dans l'intelligence encore inéveillée la lumière divine qui doit y rendre possibles l'éclosion des germes intellectuels, la génération des vérités et des certitudes. La tradition n'est pour lui ni un recueil de vérités, ni un critérium, mais seulement le canal par où l'indispensable Parole de Dieu arrive transmise par la parole humaine.

Au fond, il s'est placé sur le terrain où se place encore l'école sociologique contemporaine. Pour lui comme pour elle, le fait capital est que *l'homme est un être enseigné*, et que toutes ses connaissances, même les plus personnelles, lui viennent toujours, par quelque côté, de son milieu. Seulement, au lieu de s'en tenir avec elle à constater ce fait, à en analyser les lois psychologiques et les répercussions sociales, il l'a considéré comme une nécessité métaphysique, dont son système cherche et prétend offrir les raisons profondes. *L'homme est un être enseigné des hommes, parce que c'est là pour lui le seul moyen ordinaire d'être enseigné de Dieu ; et il faut qu'il soit enseigné de Dieu pour pouvoir accéder au monde intelligible, au monde moral et au monde religieux.*

Ainsi donc, pour emprunté qu'il soit à la psychologie sociale, et à l'idéologie de ses contemporains, le traditionnalisme de Bautain ne prend son vrai sens que rapporté à sa propre idéologie ontologiste. Il faut le considérer comme une véritable théorie de la connaissance métaphysique, ou du moins comme une pièce et un complément de circonstance de la théorie de la connaissance qu'il entendait renouveler de saint Augustin. Il fut traditionnaliste pour ne pas être innéiste avec Descartes, ou

Digitized by Google

abstractionniste avec Aristote, pour restituer à Dieu l'illumination de notre intelligence, et pour attester et sauvegarder la nécessité métaphysique de la révélation et de la foi.

## II

### Le problème de la croyance.

Son fidéisme est aussi original que son traditionnalisme, et lui tient de très près. Il ne consiste nullement à dire qu'il faut s'attacher les yeux fermés à la foi, à l'exclusion de toute évidence intellectuelle. Il signifierait plutôt le contraire. Car ce qui en fait le nerf, ce n'est pas un effort pour courber la raison au joug de dogmes inévidents, c'est au contraire un essor de l'intelligence vers l'épanouissement des évidences les plus satisfaisantes. Et faire sa théorie revient simplement à exposer la manière dont nous sommes amenés à prendre possession des variétés engendrées en nous de la façon que nous venons d'esquisser.

Puisque ces vérités nous arrivent d'abord par la parole humaine, notre premier geste ne peut être que de les recevoir de ceux qui nous les donnent, de débuter donc par la croyance : « La nature, qui soumet l'enfant à son père, ne lui impose-t-elle pas la confiance en sa parole? Eprouvera-t-il aussi l'aliment que lui présente sa mère avant de le porter à sa bouche?... Il faut donc en toutes choses commencer par croire; et la foi est la condition première de toute connaissance, de toute philosophie (1) ».

(1) *La morale de l'Evangile comparée à la morale des philosophes*, p. 57. De son traditionnalisme et de son fidéisme réunis Bautain tire une

Digitized by Google

La croyance a ainsi pour elle d'abord un *primat historique*. L'enfant croit à ses parents, le disciple croit à son

doctrine très personnelle de la « paternité spirituelle ». Doctrine qui n'est pas sans apporter quelque lumière psychologique sur l'idée qu'il se faisait de sa mission et de ses rapports avec ses disciples, ainsi que sur les reproches qu'on lui prodiguait de leur imposer un joug tyrannique, et de jouer au prophète et à l'hiérophante.

« La paternité spirituelle s'explique comme la paternité physique, parce qu'elle s'établit par les mêmes lois. Dans l'un et l'autre cas, elle est la transmission de la vie... Il faut que l'homme soit engendré à la sphère intelligible, au monde de l'âme, comme il l'a été au monde de la terre... C'est par la parole que s'opère la fécondation des intelligences et des âmes, ou la génération spirituelle de l'homme. Cependant, toute parole n'est point apte à féconder. Il faut qu'il y ait en elle une vertu génératrice, c'est-à-dire qu'elle soit parole de vérité, parole de vie... L'homme qui la transmet reçoit une haute mission, la mission du prophète et de l'apôtre, ou à un degré inférieur celle du génie. Celui-là a du génie, dont la parole génératrice féconde les esprits en les ouvrant à la lumière intelligible; mais pour rayonner cette lumière, il doit en être lui-même illuminé. Il devient père dans l'ordre spirituel, car il transmet la vie... Tous ceux qui enseignent ne sont pas pour cela des pères spirituels; on n'a qu'un père en ce genre, comme on n'en a qu'un selon la nature. L'enseignement qui part des sens, de la mémoire, de l'imagination, de la raison, ne s'adresse aussi dans ceux qui le reçoivent qu'aux facultés dont il est l'expression. Il communique des faits, des images, des observations, des pensées, des abstractions, des notions; en un mot, il ne produit pas la science, parce qu'il n'y a point de science en lui : il n'engendre pas l'*idée*, principe de la science, parce qu'il ne l'a pas...

« La chair et toutes les affections qui en ressortent, entravent la communication de l'esprit. C'est comme un milieu plus dense où le rayon céleste vient se refranger et s'affaiblir. C'est pourquoi les rapports spirituels s'établissent difficilement entre des hommes déjà unis par les liens du sang. Les parents naturels suffisent rarement eux-mêmes à l'éducation de leurs enfants... Le père naturel ne peut pas être le père spirituel de ceux qu'il a mis au monde.

« Les devoirs des parents et des enfants se reproduisent sous une autre forme dans la paternité spirituelle... [Le père spirituel] doit agir avec autorité... Transmettant la vie spirituelle, il est plus près de Dieu que le père naturel, qui communique avec Dieu par l'intermédiaire de la nature. Aussi la puissance dans l'ordre spirituel est plus grave, plus imposante, plus pénétrante; c'est la vérité même qui parle, c'est Dieu qui commande. La parole religieuse est donc dogmatique; et doit l'être... Le ministre de la vérité ne doit jamais parler en son propre nom. Il est envoyé, non

Digitized by Google

maître, les hommes croient aux hommes dans l'indéfinité de toutes leurs relations journalières, et tous enfin croient d'abord à leur sens et à leur expérience.

Il y a lieu de distinguer ici divers ordres de croyances. Premièrement les *croyances sensibles* aux perceptions extérieures des sens et aux perceptions intérieures du moi. Ce sont des croyances sur évidences sensibles, et qui sont excellentes, quoique les dernières en dignité. Deuxièmement, les *croyances rationnelles*, dont il y a deux types principaux. D'une part la croyance que nous accordons au témoignage des hommes, et à la parole humaine, dont il revient à la raison de percevoir le sens et de juger la valeur. D'autre part les croyances que la raison accorde à ses propres raisonnements. Ces deux espèces de croyances sont les plus faibles, et se font toujours à travers des inévidences. Troisièmement, et enfin, viennent les *croyances métaphysiques, morales et religieuses*. Celles-ci sont toutes des croyances « psychiques » aux idées révélées par la Parole de Dieu dans la lumière divine. Ce sont donc les croyances les plus élevées et les meilleures, celles qui se font sur les meilleures évidences.

pour annoncer ses idées, ses pensées, ses raisonnements, mais la vérité telle qu'il l'a vue, telle qu'elle s'est manifestée à lui... Et l'autorité ne profite et n'a tout son effet que si elle est reçue et obéie. La soumission du disciple à celui qui l'instruit et le dirige est la première condition du rapport. Il faut commencer par croire, par adhérer : sinon la parole n'entre point, et ainsi n'engendre pas. Ici surtout il est fait à chacun en raison de sa foi, et rien ne peut suppléer à la foi. L'attention qui reçoit la parole, la confiance qui l'admet, la docilité qui la réalise, tels sont les devoirs du fils selon l'esprit, de celui qui veut vivre de la vie de l'âme. » *Philosophie morale*, II, pp. 422-426.

Il est impossible de méconnaître en ces pages une inspiration platonicienne. Car Platon ne conçoit guère différemment le rôle du philosophe initié aux idées vis à vis des hommes qu'il reçoit la mission d'instruire et de gouverner. Il lui conféra tout autant d'autorité et de droits à l'absolutisme.



Digitized by Google

*
* *

Il importe, en particulier, de confondre les rationalistes et leur acharnement à faire passer en premier lieu les croyances rationnelles, et de les convaincre que la raison est atteinte de la même débilité constitutionnelle dans l'ordre de la certitude que dans l'ordre de la connaissance.

Remarquons d'abord que ce qu'il y a de meilleur dans les croyances rationnelles, c'est ce qu'elles comportent de croyance à leurs propres principes, aux principes dits rationnels. Or cela ne revient pas à la raison. Car ces principes, avec lesquels la raison pense tout prouver, elle ne saurait les prouver eux-mêmes. Ils ne lui appartiennent pas; elle les tient de l'intelligence. Ils appartiennent à la sphère des idées, qui échappe à la raison, comme nous l'avons vu. Ce qui appartient en propre à la raison, ce sont ses hypothèses, et ses raisonnements. Or d'une part les hypothèses sont forcément inévidentes; il faut bien les recevoir avant de les éprouver; l'on ne peut donc y croire légitimement que d'une croyance provisionnelle. Quand elles deviendront véritablement évidentes, ce ne sera plus du fait de la raison, mais du fait de l'intelligence les éclairant finalement de l'évidence de ses propres intuitions. Et d'autre part les raisonnements ne franchiront jamais l'inévidence qui leur est essentielle, puisqu'ils partent de prémisses qui leur échappent, et aboutissent à des conclusions qui les débordent. Ils occupent le milieu clair-obscur qui va des intuitions initiales aux intuitions finales. Quand donc on prétend fonder sur la raison une croyance quelconque, on ne peut que l'affaiblir d'autant.

C'est ce qui est sensible en particulier dans l'effort que

Digitized by Google

fait la raison pour prouver Dieu. Ici, ses prémisses lui viennent forcément de Dieu. Or elle s'essaie à se passer de ces prémisses, à « penser Dieu sans Dieu », ce qui est philosophiquement aussi absurde que théologiquement hérétique; car la prémotion de Dieu est aussi indispensable pour la connaissance naturelle que pour la connaissance surnaturelle. Quand donc un philosophe pense prouver Dieu par les seules forces de sa raison, de deux choses l'une: ou il s'abuse, et ne fait que partir, pour y revenir, à la véritable idée de l'Etre qui est dans son intelligence; où il commet le péché d'idolâtrie (1), en substituant à cette *idée* de Dieu une *notion* abstraite de Dieu construite dialectiquement. C'est alors son œuvre même qu'il adore, comme ne le font que trop les panthéistes et les déistes. Ainsi, la raison ne saurait échapper à sa subordination essentielle à l'intelligence. Il lui est impossible de rien prouver ni sans les idées, ni contre les idées, ni pour les idées. Quand elle le veut faire, elle ne peut aboutir qu'à des antinomies, comme Kant l'a démontré, et donc qu'aboutir à son propre suicide et au scepticisme. Le monde divin, plus encore que le monde intelligible, lui échappe. Kant a été ici prévenu par saint Paul, disant: « L'homme animal n'est point capable des choses qui sont de l'esprit de Dieu ». (*II Cor.*,

(1) Bautain est fréquemment revenu sur cette accusation d'idolatrie, qu'il porte indistinctement contre les panthéistes, contre les déistes, et contre les chrétiens rationalistes, cherchant à concevoir et démontrer Dieu par la raison. Aussi ses adversaires la lui ont-ils vivement reprochée. Elle lui fut évidemment inspirée par un texte des *Confessions*, dont il tira à son ordinaire des conclusions trop générales : « Je m'étais, dit saint Augustin, fait un Dieu de je ne sais quelle substance étendue à l'infini dans tous les lieux, dans tous les espaces imaginables; j'avais pris ce vain fantôme pour vous, ô mon Dieu, et je l'avais mis dans mon cœur, qui, étant devenu le temple de cette nouvelle *idole*, n'était devant vos yeux qu'un objet d'abomination ». (*Confessions*; l. VII, ch. 15).

Digitized by Google

*X*, *14*), car « l'homme animal » de saint Paul, c'est bel et bien l'animal raisonnable d'Aristote.

Bautain va si loin dans sa conviction de l'impuissance et de l'incompétence métaphysiques de la raison qu'il érige en méthode absolue le procédé kantien des antinomies. Voici comment il le généralise. Etant donnée une démonstration rationnelle quelconque, on peut toujours lui en opposer une contradictoire qui soit d'égale valeur; la raison, mise en face de ces contradictions, est alors réduite au silence, et la parole reste à l'intelligence et à ses intuitions. C'est ainsi que s'adressant à un contradicteur hypothétique, Bautain lui dit: « Vous auriez sans doute des motifs qui vous porteraient à croire négativement, ou à nier ce que j'affirme. Je vous demanderais alors de me faire connaître ces raisons négatives: je les balancerais par des faits, par des raisons positives; ce qui ne serait pas difficile, si de part et d'autre nous sommes de bonne foi. Et j'arriverai, non pas à vous convaincre que mes raisons valent mieux que les vôtres (il ne s'agit pas de nous et de notre gloire); mais à vous montrer que la négation raisonnée d'un fait, ou d'une vérité traditionnelle, peut toujours être neutralisée par l'affirmation également raisonnée du même fait, comme $-a + a$ se balancent et se résolvent en zéro. Après cela, j'en appellerai au témoignage de votre conscience, etc, etc. » (2).

Bautain va plus loin encore, et dénie aux axiomes rationnels, y compris l'axiome d'identité (oubliant évidemment qu'il les a fait procéder de l'intelligence) toute applicabilité dans la sphère intelligible et dans la sphère divine. Ils « n'ont point une portée universelle; ils n'ont de valeur

(1) *Philosophie du christianisme*, I, treizième, quatorzième et vingt et unième lettres, en particulier p. 175 et 195; *Psychologie expérimentale*, II, § 154.

(2) *Philosophie du Christianisme*. I, p. 305.

Digitized by Google

que dans la sphère rationnelle et dans ce monde physique, partout où le temps et l'espace sont les conditions de l'existence. La *loi de substance*..... appliquée au monde divin, à Dieu, n'a plus de sens... La *loi de causalité* s'arrête impuissante devant l'*Etre* principe de tous les êtres, au delà duquel il n'y a plus de cause. En outre, Dieu, comme créateur, ne peut pas être appelé proprement la cause des créatures ; car si le créateur et la créature étaient entre eux dans les rapports de cause à effet, ils seraient de la même nature, ce qui mènerait au panthéisme. Il en est de même des axiomes suivants : *rien ne vient de rien* ; *le tout est plus grand que la partie* ; *le tout est égal à la somme des parties* ; propositions... qui, transportées dans le monde métaphysique et intelligible, donneraient lieu à des jugements absurdes et impies ; ce qui arrive quand la raison humaine, voulant juger ce qui la dépasse, applique ses mesures à un ordre de choses où elles ne vont plus. Elle établit alors un dogmatisme logique sans base ni sanction, qui compromet les hautes vérités qu'il veut défendre, comme il est sans force pour les ébranler quand il se tourne contre elles » (1).

*
* *

Sommes-nous donc condamnés à la foi aveugle? Que non pas. Pour le croire, il faut s'abuser sur les rapports réciproques du raisonnement et des connaissances, d'une part, et, d'autre part, sur les rapports réciproques des connaissances et de la croyance. Or voici comment il faut concevoir ces rapports. Premièrement, *la connaissance précède psychologiquement le raisonnement* ; car on ne peut raisonner que dans le cercle de connaissances don-

(1) *Psychologie expérimentale*, II, p. 363.

Digitized by Google

nées à la raison. Deuxièmement, et voici le point capital, la *croyance précède psychologiquement la connaissance*. Il faut prendre ici hardiment le contrepied du rationalisme, et au lieu de dire avec lui que l'on croit parce que l'on connait, dire résolument contre lui que l'on connait parce que l'on croit.

Car toute connaissance est finalement intuition d'un objet connu, comme nous l'avons vu ; or qu'est cette intuition, sinon notre adhésion à l'action de l'objet sur nous? Et la croyance n'est que cette adhésion même ; la connaissance qui la suit n'est que le fruit d'une réflexion sur le fait de conscience intuitif. Il y a donc ici trois temps : « Le premier, où, l'objet agissant sur moi, je subis son action ; le second, où je fais attention à ce que j'éprouve ; et le troisième, où la réflexion me donne la conscience de ce que j'éprouve, la conscience de la modification que je subis. D'où résulte la croyance en l'action d'un objet, et la connaissance de ce que cet objet est par rapport à moi. Vous voyez donc que la croyance en la parole humaine, et la foi en la parole divine, non seulement sont compatibles avec la science, mais qu'elles en sont encore la condition nécessaire. Vous voyez que la connaissance naît de la croyance, et ne la précède jamais. Et si vous avez bien compris ce que je viens de dire, si vous avez cherché à le constater en vous-même, vous serez convaincu, comme je le suis, que rien n'est plus absurde, plus contraire à la loi de votre esprit, que la prétention de connaître, de juger et de raisonner avant de croire (1) ». Le primat de la croyance n'est donc pas seulement un primat historique ; c'est encore et surtout un *primat psychologique*. Autant que nous le sachions, il n'est pas un intuitionniste qui l'ait conçu aussi nettement

(1) *Philosophie du christianisme*, I, p. 296.

Digitized by Google

et aussi énergiquement que Bautain. La thèse lapidaire, que la croyance précède la connaissance et la fonde, est bien de lui.

En dernier lieu, le primat de la croyance est un *primat métaphysique*, et par là même un *primat logique*, au meilleur sens du mot. En effet, ce n'est aucunement un primat de l'inévidence et de l'obscurité ; c'est au contraire un primat de l'évidence et de la clarté. Car l'intuition, avec laquelle se confond la croyance, est évidence par définition. C'est pourquoi la certitude se mesure à la valeur et à la dignité des intuitions. En particulier, qui monte de sa raison à son intelligence, monte du lieu des inévidences et des incertitudes au lieu des évidences absolues et des certitudes absolues, là où l'on cesse enfin de croire à l'aveugle, (c'est-à-dire ou sur parole, ou sur des raisonnements entre lesquels rien ne vient décider), pour croire sur expérience intime et intuitive, sur expérience personnelle, en l'absence de tout joug d'autorité, de tout balancement de motifs pour et contre. Car l'idée bien comprise, bien saisie, bien acceptée, emporte avec elle sa propre évidence, qui est invincible. Rien ne passe, rien ne saurait passer la « certitude métaphysique », qui est la certitude même de la science, comme l'a très bien vu Platon. Elle laisse bien loin derrière elle les « certitudes rationnelles » (dites à tort « certitudes morales »), qui ne sont que de branlantes certitudes d'opinions. Elle transcende enfin de toute sa dignité les certitudes de fait, les « certitudes physiques », celles que comportent la perception des sens, et même la conscience du moi.

Et voici le mécanisme psychologique de la première des certitudes, de celle qui est réservée à l'homme « intelligent », et qui s'exerce dans les profondeurs de la conscience morale, de la conscience métaphysique et de la conscience religieuse. « Elle part du sentiment intime,

Digitized by Google

excité par l'action d'un objet supérieur, qui atteint l'homme dans son fond, et dont il sent la motion. Ce sentiment est d'abord obscur, c'est-à-dire que la vérité agit sur l'homme par une influence douce et mystérieuse, à laquelle celui-ci adhère. Il sent, et il est intimement certain, qu'une vertu secrète le touche ou l'a touché. Il a foi en cette vertu, parce qu'il en a senti l'effet ; car la foi n'est autre chose que *l'adhésion de l'esprit à la vérité sentie* (1) ».

Mais ce critérium de l'expérience intime ne nous conduit-il pas à toutes les illusions du sens personnel, du *sensus privatus*? Non ; et il faut récuser et rétorquer ici les arguties du rationalisme aux abois. « Il faut rectifier un préjugé trop légèrement admis par la crainte de l'abus, à savoir que le sentiment intime nous trompe. Non le sentiment, en tant que sentiment et dans sa pureté native, ne nous trompe jamais, pas plus que la sensation que nous éprouvons actuellement... Mais quand l'homme se met à réfléchir sur la motion qu'il éprouve, sur le sentiment qu'elle produit, et le but vers lequel elle tend, alors la raison mêle son opération à celle de l'influence divine ; elle la neutralise par le doute, l'affaiblit par la critique, etc. (2) ». Ainsi, c'est encore la raison qui est ici la source des incertitudes et des erreurs ; c'est elle qui vicie le sens intime. Car celui-ci est de sa nature, infaillible, de par l'infaillibilité même de Dieu, se manifestant à lui par son action immédiate. Croire *à* Dieu, c'est croire *en* Dieu ; c'est avoir conscience de Dieu ; ce qui dispense du tintamarre inefficace des arguments. Qui voit et sent n'a que faire des démonstrations : Ce ne sera pas votre raison, ni toutes les raisons du monde, qui pourront vous donner

(1) *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain* etc. p. 617. — Le mennaisien a groupé ici, en son ch. VI, d'excellents extraits des manuels manuscrits de logique et de métaphysique.

(2) *Philosophie du christianisme*, I, p. 302.

Digitized by Google

la certitude de la vérité intrinsèque de la parole divine. Il n'y a qu'elle-même qui puisse témoigner de sa vérité, en vous donnant l'expérience de sa vertu ; et pour cela il faut qu'elle vous soit annoncée, que vous la receviez, *que vous la goûtiez, comme on ne peut juger d'un fruit qu'en le mangeant* (1) ». L'étonnante formule ! Le pragmatisme contemporain n'en a pas inventé une plus vive.

Et ce n'est pas ici une métaphore. Car Bautain croit à l'existence d'un *goût métaphysique et moral*, aussi sûr que le goût sensoriel, dont il n'est d'ailleurs que le prolongement dans les sphères supérieures (2). C'est ce goût moral qui est l'artisan et le juge des meilleures certitudes, qui reconnaît la vérité à sa saveur, et finalement à ses aptitudes nutritives : « Il nous est imprimé comme un cachet divin, comme un témoignage permanent, comme le sceau de la vérité ; il est la preuve vivante du rapport intime de l'homme avec la vérité. Car comment la réclamerait-il, s'il n'en sentait le besoin ? Comment la reconnaîtrait-il ?

(1) *Philosophie du christianisme*, I, p. 309.

(2) Voir *Psychologie expérimentale*, I, p. 323. Le goût est présenté ici comme le sens qui vient immédiatement après la vue. « Chacun de nos sens extérieurs s'étend, se prolonge pour ainsi dire au dedans, et reparaît sous une autre forme dans l'ordre spirituel et moral. Ou autrement : il y a une vue de l'âme et de l'intelligence, comme il y a une vue du corps ; il y a un goût de l'âme et de l'esprit, comme il y a un goût du palais et de la bouche. Or ici encore le goût se présente avec les mêmes caractères, ne pouvant fonctionner que par le contact avec les qualités intimes des choses, sentant d'une manière obscure, mais très vive, et ayant beaucoup de difficultés à rendre compte de ce qu'il sent. Le goût reste toujours plus ou moins dans le mystère ; et bien qu'il ait beaucoup d'influence sur la volonté, il donne très peu de satisfaction à la raison. Il se justifie plus par le fait que par la démonstration. » C'est « le sens du mystère ». C'est « l'organe de la sagesse », vif surtout chez les « âmes simples et droites, qui reçoivent la parole avec confiance. Elles discernent spontanément, et comme par instinct, le vrai qui est dans la parole ; elles en retiennent une certaine saveur qui les récrée et les fortifie ; c'est la saveur de la vérité, produite par le sel impérissable que contient la parole. » (*Ibid.*, p. 323.)

Digitized by Google

Comment dirait-il : Cela est vrai ! s'il n'avait en lui le prototype de la vérité (1) ? »

Ainsi se forment en nous des convictions inébranlables, fondées sur les intuitions les plus intimes et les plus invincibles. « Le genre humain tout entier, disait Bautain à son cours, viendrait m'affirmer que ma conviction, que ma certitude est fausse, je ne me rendrais pas ; ma certitude est certitude et rien ne peut l'ébranler. Nul témoignage ne peut ni produire, ni détruire cette conviction profonde. S'ensuivrait-il que le genre humain tout entier est fou ?... (*geste d'ignorance ou de résignation*). Mais si je suis fou, moi, à quoi me servira le témoignage du genre humain (2) ? » Jamais on n'a plus énergiquement affirmé ni pratiqué que Bautain l'adage : *veritas index sui et falsi*, pierre angulaire de tous les intuitionnismes depuis Platon. Jamais non plus on ne s'est offert plus allègrement que lui aux reproches d'illuminisme et de fanatisme qu'on lui faisait déjà, et qu'on devait nécessairement lui faire de plus en plus

On voit au moins pourquoi et comment il est amené à rejeter tout critérium de la vérité autre qu'elle-même, c'est-à-dire autre que Dieu. C'est logiquement qu'il repousse en particulier le critérium mennaisien du témoignage, et qu'il dit : « La révélation extérieure, la parole, est un moyen nécessaire, mais incomplet, pour nous faire connaître Dieu. Il faut de plus que nous sentions l'action intérieure de la divinité. Alors il n'y a plus de doute, mais conviction intime et certitude profonde. » Pour cela « l'homme doit rester soumis à l'action divine, passif sous

(1) *Philosophie du christianisme*, I, p. 298.

(2) *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., p. 611. — « Dites-nous donc, adeptes qui, pour sentir Dieu, paraissez à la veille de renouveler les convulsions du cimetière Saint-Médard, et qui en êtes déjà aux convulsions sibylliques, etc. », p. 260.

Digitized by Google

cette action, s'en laisser pénétrer, afin que l'idée puisse se former en lui (1) ». Finalement, si nous croyons à la parole de Dieu, ce n'est pas sur l'autorité de la tradition qui nous la transmet, c'est sur le goût d'évidence absolue que nous lui trouvons quand elle nous pénètre, et que nous la recevons avec des dispositions parfaites.

*
* *

Nous pouvons maintenant comprendre le sens profond des conceptions que Bautain se faisait de sa méthode et de sa science, et comment il croyait pouvoir légitimement repousser les accusations de pétition de principe et de cercle vicieux qu'on ne lui épargnait point. On lui disait en effet (et comment ne pas le lui dire avant d'avoir lu ses explications ?) : Vous entendez mener l'homme à la foi par la science ; et vous donnez la foi pour principe à la science ! Vous entendez prouver la vérité de la révélation ; et vous prenez vos preuves dans la révélation !

Il répond (2) : La foi dont je pars, et qui sert de principe à la science, n'est pas identique à la foi à laquelle aboutit la science. Je pars d'une croyance humaine aux vérités révélées *prises comme hypothèses*. J'ai le droit de demander cette croyance provisoire ; car c'est le droit revendiqué par tout philosophe ; et l'on ne peut me refuser ce qu'on leur accorde. Mais les vérités révélées, d'hypothétiques et d'inévidentes qu'elles sont d'abord, deviendront définitives et pleinement évidentes dès qu'on les aura sérieusement éprouvées ; car la parole de Dieu fera alors son œuvre, qui est une œuvre d'évidence. L'on aura premièrement l'évidence intime du goût intérieur, certain

(1) *Ibid.*, p. 598.

(2) *Psychologie expérimentale*, I, p. LXXXII ; *Philosophie du christianisme*, I, p. 307.

Digitized by Google

et obscur; et la science consistera précisément à passer de ce goût intérieur à la vision intérieure, de l'évidence sensible à l'évidence visible, de l'intuition de sentiment à l'intuition de vision. C'est à quoi doit aider la philosophie, laquelle, au surplus, n'a pas d'autre rôle. Car elle ne doit et ne peut être qu'un long travail de classification et d'explicitation des évidences de la foi. Toutes ses vérités ne sont que les vérités de la foi plus consciemment possédées par la réflexion. Son terme est donc la foi, comme son principe était la foi : elle va de la croyance humaine et rationnelle aux vérités révélées, à la croyance divine et psychique à ces mêmes vérités ; de la foi implicite et ébauchée, à la foi explicite et déployée. Il n'y a pas l'ombre de cercle vicieux en tout ceci. Car entre le principe et le terme, il y a tout l'intermédiaire des intuitions scientifiques. Ainsi, je ne prouve pas la révélation par la révélation ; car je ne fais appel à aucun argument d'autorité, à aucun argument de témoignage. J'invite seulement à prendre au sérieux la révélation, à en essayer la vérité, et à se convaincre par expérience personnelle de cette vérité. Il n'y a pas de pétition de principe, il n'y a pas de raisonnements faux, parce qu'il n'y a pas de raisonnements du tout.

En définitive, la science à laquelle Bautain nous convie est une science proprement *angélique*, une science intuitive et sans discours, une science de vision sans démonstrations. Les idées y suffisent; et même peu d'idées. Volontiers il appliquerait à l'homme la conception que saint Thomas se fait de la connaissance des anges, à savoir que plus on monte dans leurs hiérarchies, plus se rétrécit le nombre, et plus s'étend la portée de leurs idées. Bautain voudrait visiblement ramener toutes ses idées à une seule: à l'idée d'Être, mère de toutes les autres, et dont la science est le foyer où s'alimentent toutes les sciences, qui ne

Digitized by Google

font qu'en « réfranger » les rayons. « Quoi que nous concevions, quoi que nous pensions, c'est toujours l'être qui se représente dans notre esprit... Toute la science humaine doit donc pouvoir se ramener à une seule idée, comme l'univers relève d'un seul Être (1). »

Mais pour arriver à cette science angélique, il nous faut être des anges. Et au surplus, pour arriver à la vérité et à ses certitudes profondes, pour arriver à la vraie foi, à la foi d'illumination, il faut permettre à Dieu de nous pénétrer, il faut savoir s'ouvrir à son action, et la recevoir avec des dispositions parfaites. Ici, la dialectique de l'intelligence n'est efficace que si elle se double d'une dialectique du cœur. Bautain renouvelle de Platon et de saint Augustin cette dialectique de l'amour, et il y insiste comme personne ne l'avait fait jusqu'à lui, et comme bien peu l'ont fait après lui.

*(A suivre)*

E. Baudin,
*professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.*

(1) *Psychologie expérimentale*, II, p. 152.

Digitized by Google

# LA CÉRÉMONIE APPELÉE « DILIGENTIA »

## A SAINT-PIERRE DE ROME AU DÉBUT DU IXe SIÈCLE

---

Le biographe du pape Pascal I (817-824), dans le *Liber pontificalis*, rapporte que ce pape fit don à la basilique de Saint-Pierre d'une *concha* en argent, destinée aux « diligences nocturnes » : *pariterque et concha ad spongia pro nocturnis diligentiis ibidem ex argento constituit, quæ pens. lib. VII, unc. VIIII* (1). En quoi consistaient ces *diligentiae* et à quoi pouvaient servir ce bassin et cette éponge ? Le contexte n'ajoute aucune explication. Les glossaires ne relèvent, chez les anciens auteurs, aucune acception de mot *diligentia* qui puisse s'appliquer ici. Cette phrase demeurerait assez énigmatique, et nous ignorerions à quelle fin le pape Pascal faisait sa donation, sans un court *Ordo* du début du IXe siècle, qui nous décrit une cérémonie, appelée *diligentia*, qu'on célébrait à la confession de saint Pierre et au cours de laquelle l'éponge et la *concha* trouvaient leur emploi.

Cet *Ordo*, que je crois inédit (2), remonte au moins au temps du pape Pascal I. Un exemplaire en est conservé dans un manuscrit de Munich, le *Cod. lat.* 14.510, f. 41 r°-42 v°, lequel appartenait autrefois à la bibliothèque du monastère de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, où il portait la cote F. 13. Notre *Ordo* fait suite au texte des *Laudes* (f. 39 v°-41 r°), qu'on chantait à la messe solennelle, en l'honneur

(1) *Lib. Pont.*, éd. Duchesne, II, 53.

(2) Il est bien difficile d'affirmer qu'un texte est inédit. Du moins n'ai-je trouvé trace de celui-ci dans aucun des ouvrages que j'ai pu consulter.

Digitized by Google

du pape et de l'empereur (1). Les personnages contemporains pour qui sont chantées les invocations sont le pape Eugène (824-827), l'empereur Louis le Pieux (814-840), l'abbé de Saint-Emmeran, évêque de Ratisbonne, Baturicus (817-848) (2). Saint Emmeran est le premier saint invoqué après les apôtres Pierre, Paul et André. Le manuscrit fut donc exécuté à Ratisbonne, et sans doute au monastère de Saint-Emmeran (3), entre les années 824 et 827. L'écriture, une minuscule carolingienne très régulière, avec quelques réminiscences d'anciennes ligatures, convient parfaitement à cette date.

Voici le texte de l'*Ordo* :

> Ordo qualiter diligentia agitur Romae ecclesia sancti Petri.
> Vespera finita veniens domnus papa in chorum mittit planetam suam et dicit : *Accendite*. Et procedit ad orationem. Interea duo mansionarii accendunt lucernam. Accenso lumine [41 v°] in dextro ordine lucunariorum (4) dicit mansio-

(1) Parmi les *Laudes* de ce genre qui ont été publiées, celles qui se rapprochent le plus des nôtres sont celles que reproduit Albinus. Cf. *Liber Censuum*, éd. Fabre-Duchesne, t. II, p. 11.

(2) *Domno nostro Eugenio a Deo decreto summo pontifici et universali papae vita... Domno nostro Hluduwico augusto a Deo coronato*, etc... *Domno nostro Baturico a Deo electo pontifici vita* (f. 40r).

(3) Sur le f. 186 on lit : *Hunc comparavi libellum ego* (*Teotpert*) *pecunia sci Emmeramni de presbitero Reginperti comitis nomine Vuichelmo*. Cette inscription ne porte que sur la dernière partie du ms. (f. 76 et ss.), dont les cahiers numérotés forment un ensemble à part, et marque l'entrée de cette partie au monastère de Saint-Emmeran. Dans sa forme actuelle, le ms. est un recueil, formé au xv^e s., à en juger par la reliure. Les ff. 30-75 (six cahiers, dont le dernier mutilé) représentent un des manuscrits entrés dans le recueil. La couleur jaunie du f. 30r° montre que ce feuillet a dû être longtemps le premier d'un manuscrit, lequel, en dépit de l'apostille ci-dessus, a fort bien pu être écrit au monastère même. Dans les *Laudes*, la prière : *Omnibus fratribus nostris perfecta opera et vita*, suivie de l'invocation : *Sancte Benedicte*, ne convient guère qu'à un milieu monastique.

(4) *Lucunaria*, *lacunaria* était le nom technique des plafonds caissonnés.

Digitized by Google

narius : *Deo gratias.* Similiter et alter in sinistro ordine facit et sic vicissim peragunt usque ad VII staupos (1) accensos. Et tunc domnus papa exurgens ab oratione consedit in dextra parte chori prope sepulchrum. Congregatis omnibus mansionariis, dicit primicerius ipsorum alta voce : *Erige.* Respondit alius extra chorum, in sinistra parte stans et in manu tenens urciolum, dicens : *Bene.* Et iterum primicerius : *Leva concam.* Et extra chorum stans respondit : *Modo domne.* Et statim subiungit : *Sira (Sita?) est.* Et deinde procedunt omnes salutantes pedes domni papae secundum ordinem et ingredientes stans (stant) in ordine suo. Et tunc primicerius accedens confessionem et tollit turibulum (2) datque iuniori suo et ipse iunior salutare eum prebet domno papae et ceteris omnibus et deinde pergens accipit ignem. Interea ille, qui spongiam in conca paratam tenuit extra chorum, ingreditur ad primicerium. At ille accipiens dextera manu spongiam et sinistram involutam habet. Deinde tergit cum spongia confessionem [42 r°] pleniter intus et deforis per circuitum. Et postea cum lineo panno similiter tergit unde involutas habet manus usque dum exsiccatus sit quod nudatum (mundatum ?) fuerat de spongia. Interim vero sumto igne in turibulum, ipse mansionarius qui eum acceperat de primicerio progreditur ad domnum papam,

Mais on s'en servait souvent, au lieu de *laquearia*, pour désigner les charpentes qu'un plafond ne dérobait pas à la vue (cf. R. DE LASTEYRIE, *L'architecture rel. en France à l'époque romane*, p. 104-105). Telle était la charpente de Saint-Pierre. Aux poutres, *trabes*, qui la composaient était suspendu un nombreux luminaire. Il faut donc entendre ici que les lampes allumées par les mansionnaires étaient suspendues, les unes du côté droit, les autres du côté gauche de la charpente.

(1) Le mot *staupus* désignait originairement un vase servant à mesurer les liquides (cf. Du Cange). Les lampes appelées de ce nom avaient sans doute la forme habituellement donnée à ce vase. Il en est question dans le *Liber pontificalis*. Voy. la biographie du pape Nicolas I (858-867) où il est dit que ce pape fit suspendre deux *staupi* d'argent en avant de l'autel de Saint-Pierre ; *ubi ... appendit coronam auream et staupos argenteos duos* (t. II, 166).

(2) Le *turibulum* était donc déjà dans la confession. Il n'était pas allumé : le mansionnaire va chercher du feu et on marque un peu plus loin le moment où ce feu est mis dans le *turibulum*.

Digitized by Google

habens cantram (1) in manu, ubi timiama intus est, et domnus papa mittit in turibulum timiama. Statim ipse habens festinat in interiorem confessionem ad pedes sacri corporis et ibidem olito (2) timiama dicit ter : *Deo gratias*, alta voce. Et deinde egrediens ascendit ad maximam altare et primum in dextra parte nitorato (3) altare dicit semel alta voce : *Deo gratias*. Et deinde post altare similiter. Tunc demum descendens porrigit primicerio ipsum turibulum. At ille primicerius nitorans confessionem tunc dicit : *Deo gratias*. Et tunc domnus papa procedit ad orationem sicut et prius. Et tunc ceteri mansionarii respondentes dicunt : *Deo gratias* semel et deinde tribus vicibus : *Kyrie (e)leison*, et tribus vicibus : *Christe (e)leison*, et iterum tribus vicibus : *Kyrie (e)leison*. Hoc finito surgens domnus papa iterum resedet suo faldone. Postea ille mansionarius qui habet concam cum spongia, super quam cruces iacent duo, portant (portat) domno pape. Postquam salutaverit ipse, tolluntur cruces ab alio mansionario et separatim porriguntur populo presenti salutandum, scilicet et cruces et spongia. Finita prima diligentia.

La cérémonie commence donc après l'office du soir. Ce lavement liturgique de la confession n'est décrit, à ma connaissance, dans aucun autre document.

Le texte ne dit pas ce que faisait le primicier du *turibulum*, après l'encensement opéré dans la confession. Il faut certainement supposer qu'il le laissait là. Nous voyons, en effet, qu'au début de la cérémonie, on retirait de la confession un *turibulum* sans feu. C'est celui qui y était demeuré depuis la précédente *diligentia*. Le *Liber Pontificalis*, au temps de Léon III (795-816), nous parle

(1) La navette contenant l'encens. Cf. *Lib. Pont.*, II, 108 : *Cantram cum timiamaterio*, II, 144-145 : *Cantra ... in qua thus mittitur.*

(2) Du verbe *olere*. Cf. *adolere*.

(3) Pour *nidorare*, de *nidor*, fumée, odeur. On promenait donc l'encensoir fumant devant les diverses faces de l'autel. C'est, substantiellement, le rite actuel de l'encensement de l'autel. Notre texte est le plus ancien document romain où il en soit question.



Digitized by Google

d'un *turibulum* destiné à être placé de la sorte, dans la confession de la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, au-dessus du corps de l'Apôtre : *...fecit in basilica beati Pauli apostoli turabula apostolata ex auro purissimo II, ex quibus unum misit intus super corpus eius, qui pens. lib. II* (1),

Au XII^e siècle, cette pratique est décrite avec détail dans l'*Ordo* de Benoît le Chanoine et dans celui de Cencius. Ces deux textes ont déjà été signalés par les historiens qui se sont occupés des tombes apostoliques (2). Nous les reproduisons néanmoins, car ils sont, malgré quelques différences, une excellente explication de notre *Ordo*. Benoît commence par exposer ce qui se passait à Saint-Paul, durant l'office nocturne de vigiles qui précédait la fête de l'apôtre. Il ajoute ensuite qu'on procédait de même, à la basilique vaticane, durant la vigile de la fête de saint Pierre :

> In quarta lectione surgit domnus pontifex et intrat ad arcam altaris sancti Pauli, ubi est foramen in fundo arche super corpus apostoli. Discooperto eo mittit manum deorsum et apprehendit thuribulum pendens in unco, plenum carbonibus et incenso et attrahit foras incensum et carbones dat archidiacono. Archidiaconus autem dat per populum, hac ratione ut quicumque febricitans devote in fide apostoli ex his biberit sanatur. Iterum replet thuribulum de carbonibus et ponit super eos candelam vitream plenam incenso, accendit carbones et candela incipit bullire; et reponit in thuribulum in prelibato unco et cooperit foramen arche, sicut antea fuerat.
>
> Ita fit in vigilia sancti Petri per foramen arche a pontifice

(1) T. II, p. 18.— A la même page, il est question d'un *turibulum apostolatum.... qui procedit per stationes.*

(2) Cf. *Acta SS.*, t. VII Iun., p. 117; H. Grisar, *Analecta romana*, t. I. p. 269-270.

Digitized by Google

super corpus eius in quarta leccione annualiter, sicut in vigilia sancti Pauli (1).

Cencius s'exprime plus brièvement :

Quid domnus papa facere debet in festo sci Petri.
....Hoc autem nullatenus est praetermittendum, quod domnus papa post quartam lectionem vigilie descendit ad arcam altaris, et inde extrahit turribulum cum candela, que alia festivitate ibi a domno papa fuit reposita cum carbonibus et incenso, et postmodum turribulum cum candela simili ibidem remittit (2).

Du IXe au XIIe siècle quelques modifications se sont introduites. C'est le pape en personne qui retire l'encensoir de la confession et qui l'y replace. La cérémonie a lieu au milieu de l'office nocturne et non plus à la fin des vêpres. Il n'est plus question du lavement de la confession, ni de la vénération des deux croix et de l'éponge. L'encensoir est immédiatement remis dans la confession sans être porté autour de l'autel. La cérémonie s'est donc réduite à un acte unique : le renouvellement du feu et de l'encens dans le *turibulum* de la confession. Ce qui précédait et accompagnait ce rite, dans l'*Ordo* du IXe siècle, est tombé en désuétude. D'autre part, notre *Ordo* ne marque pas le jour auquel on célébrait la *diligentia*. Il ne dit pas si le *turibulum* n'était ôté et remis, comme au temps de Benoît et de Cencius, qu'une fois l'an. On peut aussi se demander si toute la cérémonie consistait en ce qu'il nous en rapporte. N'y avait-il pas plusieurs *diligentiae*, comme sembleraient l'indiquer le pluriel du *Liber pontificalis*, dans la phrase que nous avons citée au début,

(1) *Liber Censuum*, éd. Fabre-Duchesne, t. II, p. 158. La dernière phrase est mutilée dans l'édition de Mabillon, *Mus. Ital.*, t. II, p. 150.
(2) *Lib. Cens.*, t. I, p. 310; Mabillon, *l. c.*, p. 208.

Digitized by Google

et la finale même de l'*Ordo* (*Finita prima diligentia*)?

Cet *Ordo* représente évidemment l'usage qu'on suivait à Rome au temps où Pascal I offrait à la basilique de Saint-Pierre la *concha ad spongia pro nocturnis diligentiis*. La copie que nous en avons est contemporaine du successeur de ce pape. Mais à quelle date fut rédigé l'original? Je n'oserais, sans autres preuves, remonter de beaucoup au-delà du IXe siècle. Le vocabulaire me paraît un peu plus récent que celui de l'*Ordo romanus primus*: *chorus* pour *presbyterium*, *turibulum* pour *thimiamaterium*. Le *Liber pontificalis* n'emploie régulièrement le mot *turibulum* qu'à partir de la fin du VIIIe siècle. L'*Ordo romanus primus* dit toujours *thymiamaterium*. Ce ne sont évidemment là que de légers indices; mais en l'absence de toute autre donnée, on ne doit pas les négliger complètement.

Michel Andrieu,
*Maître de conférences à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.*

---

Digitized by Google

# CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

## Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe.

Si un thème pouvait paraître épuisé, c'est assurément celui de l'essence du sacrifice eucharistique. L'importance du sujet et le stimulant de la controverse protestante y ont concentré depuis des siècles l'attention des théologiens, sans que leurs efforts aient pu aboutir à autre chose qu'à des opinions contradictoires, dont les auteurs respectifs demeurent aussi incapables de se convaincre qu'ardents à se réfuter. Cette difficile question a tenté M. Henri Lamiroy, professeur au Grand Séminaire de Bruges, qui, non content d'en résumer l'histoire, ne désespère pas de fournir une réponse neuve et de tous points satisfaisante. A tout le moins y a-t-il trouvé matière à un important ouvrage qui se classe parmi les meilleures productions théologiques de l'Université de Louvain (1).

On s'est plaint quelquefois que notre époque se laissât dominer par la préoccupation exclusive des études historiques. Tout en faisant une large place à l'information positive, M. Lamiroy la subordonne à une thèse dont le caractère franchement spéculatif et l'ordonnance systématique rappellent les beaux jours de l'École. Mais, en voulant déposséder au profit d'un nouveau système toutes les opinions en cours, il est inévitable qu'une œuvre de ce genre appelle à son tour la contradiction. Plus que toute autre, par la netteté de ses affirmations et la vigueur de sa dialectique, cette thèse est faite pour la provoquer. Même si elle ne devait pas aboutir à des résultats définitifs, une dis-

(1) Henricus Lamiroy, *De essentia SS. Missæ sacrificii*, in-8° de xv-536 p., Louvain, Smeesters, 1919.

Digitized by Google

cussion en matière controversée a du moins l'avantage de rappeler à tous les données du problème et de remettre au jour les principes qui en commandent la solution.

## I

Deux vérités primordiales de foi, l'une et l'autre proclamées par le concile de Trente, définissent ici le champ de l'analyse théologique : c'est que la messe est un véritable sacrifice, mais sacrifice identique à celui de la croix. En général, la seconde n'est aux mains des théologiens qu'une considération secondaire et apologétique, tandis qu'ils se préoccupent surtout d'établir comment la messe porte en elle-même les caractères d'un vrai sacrifice. Or il est entendu à l'égal d'un axiome que la note distinctive du sacrifice est la destruction de la victime. Pour obvier à une difficulté qui saute aux yeux, Vasquez a voulu distinguer entre le sacrifice absolu et le sacrifice relatif : celui-là seul demanderait une destruction effective et la messe pourrait être un sacrifice uniquement par le fait qu'elle représente l'immolation du Calvaire. Cette notion est communément jugée insuffisante et c'est en réaction contre elle que l'École assume l'obligation de montrer que la messe a tout ce qu'il faut, malgré son caractère très spécial, pour répondre au type du sacrifice absolu — *sacrificium suo modo absolutum*, répète avec insistance M. Lamiroy — et, par conséquent, qu'elle comporte à sa manière une certaine immolation.

La logique des prémisses adoptées oblige à chercher cette immolation dans l'état eucharistique de Jésus. On connaît les principales réponses. Pour les uns, l'immolation de la victime est à chercher dans le mode si mystérieux de la présence eucharistique, qui est pour Jésus un quasi-anéantissement dès lors qu'elle le prive de toute activité sensible pour le réduire à l'état d'aliment : c'est le système créé par de Lugo, repris et vulgarisé de nos jours par Franzelin (1). D'autres s'attachent à

(1) D'où il est passé dans Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. III, p. 393.

Digitized by Google

la consécration eucharistique, dont les paroles seraient une sorte de glaive mystique dirigé contre la vie de Jésus, puisque leur efficacité immédiate ne tend qu'à rendre présent le corps sous l'espèce de pain et le sang sous l'espèce de vin : ains raisonnait Lessius, dont l'opinion est sans doute celle qui a réuni le plus grand nombre de suffrages (1). Plus récemment, Son Ém. le cardinal Billot a proposé de s'en tenir aux simples apparences eucharistiques, qui, en nous montrant le corps séparé du sang, suffisent à mettre le Christ dans un état extérieur de mort (2).

Il fallait rappeler ces positions classiques pour saisir l'originalité du système que leur oppose M. Lamiroy. A la première solution il reproche d'être excessive, puisqu'elle tendrait à faire admettre une destruction réelle de la victime eucharistique. En revanche, les deux autres lui paraissent insuffisantes, parce que la destruction nécessaire y est réduite à l'état de tentative avortée ou de pure apparence. Pour son compte personnel, il se rallie à un système esquissé il y a quelques années par le savant évêque de Bruges, Mgr Waffelaërt, que toute sa thèse a pour but de développer et de justifier. Il l'exprime en deux formules qui sont évidemment synonymes. « Le Christ, sous les espèces du sacrement, est placé dans une certaine apparence de destruction et de mort. . » Plus souvent l'auteur écrit : « Le Christ revêt (ou reçoit) [du chef de la consécration] un état d'immolation, il est mis dans un état de victime, qui le fait ressembler à un [homme] égorgé... » Dans tous les cas il ajoute : « Cet état apparaît dans le fait que son corps peut être véritablement mangé et son sang véritablement bu (3). »

(1) « Sententia... magnorum theologorum consensu communita et quia plana communiter vel in catechismos recepta », Hurter, p. 392. Voir Hugon, *La sainte Eucharistie*, Paris, 1916, p. 324-328.

(2) Cette explication est déja acceptée dans quelques manuels, v. g. van Noort, *De sacramentis*, t. I, p. 374 ss., Tanquerey, *Synopsis*, t. III, p. 444 ; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. IV, p. 303-305.

(3) Lamiroy, p. 434. Cf. Waffelaërt, dans *Coll. Brugen.*, t. XII, 1907, p. 737-738.

Digitized by Google

Au premier coup d'œil, ce système se présente comme une sorte de combinaison entre l'opinion de Franzelin et celle du cardinal Billot. Mieux que tous les raisonnements, un rapprochement matériel des formules maîtresses montrera les points de contact et les différences.

| BILLOT | LAMIROY | | FRANZELIN |
|---|---|---|---|
| .....Quia et in quantum [sacramentalis separatio] sistit Christum, sub speciebus sacramenti, in quodam externo habitu mortis et destructionis (1). | In consecratione ...Christus, sub speciebus sacramenti, in quodam habitu externo mortis et destructionis ponitur, | ....Christus actu induit statum immolatitium et actu sistitur in statu victimae, ad instar occisi, | Dat seipsum... in tali modo existendi sub speciebus panis et vini ut vere sit in statu cibi et potus (3). |
| | qui status inde apparet quod corpus ejus vere manducari et sanguis ejus vere potari potest (2). | | |

Évidemment ce qui a frappé l'auteur, non moins que ses illustres devanciers, comme le trait saillant et distinctif de l'Eucharistie, c'est que le Christ y devient notre aliment. Mais cet aspect sacramentel, au lieu d'être pour lui l'essence de sacrifice eucharistique, n'en est plus qu'une conséquence; ce que de Lugo et Franzelin envisagent comme une sorte de fin, il le tient seulement pour un moyen et un signe, moyen d'expression, signe révélateur d'une réalité plus intime où gît l'élément constitutif du sacrifice. Puisque cependant la conception du cardinal Billot ne lui suffit pas — encore qu'il en adopte à l'occasion le langage — il faut croire que M. Lamiroy interprète cette « apparence extérieure de destruction et de mort » comme une sorte d'état passif. Voilà pourquoi sans doute il

(1) L. Billot, *De Eccl. sacramentis*, 5e édition, Rome, 1915, t. I, p. 628.

(2) Ces deux formules se trouvent à la même page 434 et reviennent souvent dans la suite l'une pour l'autre.

(3) Franzelin, *Tract. de ss. Euch. sacramento*, 4e édition, Rome, 1887, thèse XVI, p. 404.

Digitized by Google

réclame davantage pour avoir une immolation vraiment sacrificielle, savoir un élément actif et positif qui fasse du Christ une victime (1) et qui se traduit à l'extérieur par la condition alimentaire où le réduit l'Eucharistie. De toutes façons, le point capital est ici ce *status immolatitius*, qui est la formule caractéristique du nouveau système et qui permet à son auteur de tenir une *via media* entre les opinions inverses qui pèchent, à son sens, soit par excès, soit par défaut.

On s'étonnera d'autant plus que M. Lamiroy n'ait pas jugé à propos de mieux le définir. Dans toutes les pages où il répète à satiété cette expression, où il assure qu'elle dit moins que l'anéantissement conçu par Franzelin et plus que l'état apparent de mort dont se contente le cardinal Billot, en vain chercherait-on quelque trait qui permît de s'en faire une idée concrète. Il ne reste au lecteur, pour combler cette lacune, d'autre ressource que l'induction. Puisque cet état de victime « apparaît » dans la propriété qu'a Jésus de devenir un véritable aliment, il faut sans nul doute comprendre la cause par relation avec l'effet. Comment la réalité cachée ne serait-elle pas en étroit rapport avec le signe qui la manifeste ? Être victime pour Jésus signifie donc être à même de réaliser les fins du sacrement, c'est-à-dire de faire de son corps une nourriture et de son sang un breuvage.

Mais encore ceci peut-il être compris au moins de deux façons, soit de l'état de fait où le place la consécration, soit de la disposition de son âme qui le lui fait accepter. Dans le premier cas, le sacrifice du Christ est d'ordre ontologique et objectif ; dans le second cas, il appartient à l'ordre des réalités morales et psychologiques. L'option s'impose entre ces deux alternatives et toute analyse théologique qui n'aboutit pas à ces suprêmes précisions ne fait que se mouvoir à la surface du sujet.

Il semble que M. Lamiroy ne songe pas à dépasser la première conception. En quoi il reste bien fidèle à la ligne géné-

(1) Voir p. 434-435 : « Sacrificium est *actus*, non status quidam aut habitus. » Cf. p. 463.

Digitized by Google

rale des écoles classiques dont il accepte les postulats et auxquelles le rattache son système. D'où surgit un nouveau déficit, qu'il ne peut pas plus éviter que ne le purent ses prédécesseurs.

Le sacrifice est, essentiellement et au premier chef, un acte de religion. C'est dire que toute théorie du sacrifice eucharistique serait inopérante qui n'y montrerait pas un élément proprement théologique, autrement dit une réalité qui puisse avoir un sens et une valeur devant Dieu. Or c'est de quoi le système proposé ne nous dit rien. Fait plus grave : il s'énonce précisément en une formule qui définit le sacrifice eucharistique, non dans sa relation par rapport à Dieu, mais dans sa destination ou ses effets par rapport à nous. Il serait manifestement injuste d'opposer à des théologiens catholiques la condamnation portée par le concile de Trente contre la conception luthérienne « *quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari* » (1), mais non de les inviter à ne point perdre de vue le problème qu'elle pose et la méthode qu'elle suggère pour le résoudre.

Pour échapper à ce grief, il reste à dire que l'oblation religieuse indispensable au sacrifice est justement réalisée dans et par la condition spéciale qui est faite au Christ par la consécration sacramentelle. Ici donc ce qui est agréable à Dieu et propre à l'honorer, ce serait le fait que Jésus, à l'instar d'une victime égorgée sur l'autel, soit désormais susceptible de donner son humanité en nourriture à ses fidèles Mais c'est là qu'apparait au moins attentif le vice radical de cette opinion.

Car le sacrifice eucharistique n'est pas un sacrifice quelconque : c'est le mémorial et la reproduction du sacrifice unique de la croix. Sauf le mode d'oblation qui diffère, la messe doit donc contenir les mêmes éléments formels de valeur. Or qui ne voit que cette condition fondamentale est complètement violée dans le système en question? Le sacrifice de la croix a consisté dans le fait que Jésus s'est livré à la mort pour le salut du monde; le sacrifice de la messe consis-

(1) Sess. XXII, can. 1, dans Denzinger-Bannwart, n° 948.

Digitized by Google

terait en ce qu'il est placé dans un état tel que l'on puisse se nourrir de son corps et s'abreuver de son sang. Comment, deux réalités aussi différentes pourraient-elles être un seul et même sacrifice ?

En vain répètera-t-on que c'est le même prêtre et la même victime. Ceci revient simplement à dire que la personne de Jésus est en cause dans les deux cas ; mais il faudrait établir en outre qu'elle produit la même action. En admettant que l'acte de Jésus se prêtant à devenir notre nourriture puisse être appelé sacrifice, qu'y a-t-il de commun entre ce sacrifice et celui de la croix ? Objet et circonstances, fins et intentions, tout diffère dans ces deux actes. Au sacrifice de la croix on a substitué autre chose, qu'il ne s'agit plus en ce moment d'apprécier, mais dont il suffit de dire pour la juger que matériellement et moralement elle est autre. Une contre-épreuve des plus faciles peut servir à illustrer le raisonnement. Qu'est-ce qui empêcherait de concevoir que la puissance divine eût réalisé un sacrifice de ce genre alors même que le Christ ne fût jamais mort en croix ? C'est l'arme redoutable depuis longtemps dirigée contre tous les systèmes qui cherchent la clé du sacrifice de la messe dans l'une ou l'autre des contingences dont s'accompagne l'état eucharistique de Jésus (1) : celui de M. Lamiroy n'échappe pas davantage à ses coups.

Rien ne sert, pour parer à ce reproche, de recourir à la tradition. M. Lamiroy ne manque pas de s'en prévaloir ; mais il ne faut pas oublier que les disciples du cardinal Billot, par exemple, l'invoquent en faveur de la théorie qui leur est chère (2). En réalité, la divergence avérée des écoles est par elle-même la preuve qu'il n'y a de ces matières d'enseignement traditionnel. Chaque opinion, pour s'imposer et se défendre, n'a pas d'autre soutien que sa valeur propre, c'est-à-dire son aptitude plus ou moins grande à répondre aux données du problème, à satisfaire les exigences d'une raison croyante qui cherche l'intelligence de sa foi.

(1) Voir, par exemple, Hugon, *op. cit.*, p. 319-322.
(2) Lamiroy, p. 433. Cf. van Noort, *op. cit.*, p. 377-378.

Digitized by Google

Pour tous il s'agit d'expliquer comment la messe est un véritable sacrifice, et un sacrifice identique à celui de la croix. L'école à laquelle se rattache si brillamment M. Lamiroy s'absorbe tellement sur la première condition qu'elle paraît en oublier la seconde. A force de vouloir que l'oblation eucharistique soit plus qu'un simple mémorial, on en arrive à prétendre qu'elle soit « un autre sacrifice » (1) : ce qui est une façon d'éviter un extrême pour tomber dans un pire. Original dans sa forme, l'essai tenté par le jeune docteur de Louvain s'inspire encore des mêmes principes. Aussi le plus clair résultat de son effort est-il de montrer une fois de plus l'écueil auquel se heurte infailliblement toute spéculation théologique engagée dans cette voie.

## II

Ce déficit n'est-il pas une invitation à remonter de l'effet à la cause ? Quelle que soit la variété de leurs lignes, les divers systèmes examinés jusqu'ici ont tous à leur point de départ une notion commune : c'est que la destruction de la victime entre comme élément constitutif dans la compréhension essentielle du sacrifice. Voilà pourquoi il leur faut à tout prix, et au risque de se jeter dans des impasses, découvrir une certaine destruction de la victime eucharistique. La seule différence, c'est que cette idée régulatrice reste chez quelques-uns à l'état de postulat, tandis que les autres éprouvent le besoin de la mettre en plein relief et s'appliquent à la justifier. M. Lamiroy est trop vigoureux dialecticien pour ne pas avoir souci d'affirmer et d'assurer les bases logiques de sa thèse : par où il nous met à même d'en contrôler la valeur.

Non pas que sa conviction personnelle lui fasse fermer les yeux aux évidences de l'histoire : il reconnaît, au contraire, franchement le désaccord de la tradition théologique. Vasquez et Suarez, quelque différentes que soient par ailleurs leurs

(1) Voir Labauche, *op. cit.*, p. 301.

Digitized by Google

conceptions, s'accordent à ne pas requérir de destruction, au moins pour le sacrifice eucharistique : en quoi ils sont suivis par un nombre important de théologiens modernes (1). Avec la même loyauté l'auteur avoue la difficulté qui pèse de ce chef sur la théorie de la messe, quand il s'agit de concilier cette destruction tenue pour nécessaire avec l'état impassible du Christ glorieux (2). Que s'il croit néanmoins devoir affronter cet embarras d'ordre spéculatif et trancher résolument une controverse plusieurs fois séculaire, il faut qu'il y soit déterminé par des raisons bien impérieuses. Ce n'est pas dans ces conditions qu'un avocat aussi averti risque d'affaiblir la force de son plaidoyer.

Justement préoccupé de réagir contre les faiseurs de systèmes, l'auteur veut se tenir en garde contre toute méthode *a priori*. Au lieu donc de s'appuyer sur une notion toute faite du sacrifice, il entend la demander aux documents positifs de la révélation. Rien de meilleur, et toute théologie qui ne veut pas se contenter d'abstractions creuses ou s'égarer en fantaisies sans portée ne saurait adopter une autre base. Mais autant le principe est juste, autant l'application qui en est faite appelle de réserves.

En effet, M. Lamiroy déclare que c'est dans l'Ancien Testament qu'il faut chercher avant tout la norme en matière de sacrifice (3). D'où il lui est facile d'établir que le rituel de l'ancienne alliance, qu'il s'agisse d'animal égorgé, de sang répandu ou de gâteau consumé, requiert toujours une destruction de la victime offerte à Jahvé. A cette argumentation on pourrait tout d'abord opposer avec quelques exégètes le cas,

(1) « Apud auctores hodiernos haud paucos ratum atque fixum est destructionem actualem nullo pacto in sacrificio altaris esse admittendam », p. 22.

(2) « ... Difficultas omni ceteroquin sententiae communis quae destructionem ad sacrificium essentialiter pertinere affirmat », p. 435. Cf. p. 161 : « Talis nota quaestionem de essentia sacrificii eucharistici non magis planam reddit. »

(3) « Investigationem... ab accurata et clara definitione sacrificii V. T. incipiendam esse declaramus », p. 45.

Digitized by Google

assez spécial il est vrai, des pains de proposition, qui étaient offerts sur l'autel sans être détruits (*Lev.*, XXIV, 5-8), ou, mieux encore, se demander, à la suite de plusieurs théologiens, si, même sous l'Ancienne Loi, l'immolation, au lieu d'être la fin du sacrifice, ne serait pas plutôt une simple condition préalable pour transformer la créature terrestre et la rendre au service de Dieu. La science biblique aurait peut-être encore à dire sur l'un et l'autre de ces points. Mais, à s'en tenir au point de vue théologique, rien n'empêche d'accorder à l'auteur toutes ses conclusions sans que le problème en soit résolu pour autant.

Tout son raisonnement consiste à dire qu'il y a une définition absolue du sacrifice et que de cette notion *ne varietur* le rituel lévitique contient la formule. Double postulat dont le premier aurait à tout le moins besoin d'être démontré et dont le second, aussitôt énoncé, apparaît comme un véritable défi à toutes les vraisemblances. Il ne s'agit pas de mettre en doute l'origine divine de la Loi, ni le caractère inspiré des livres qui la renferment; mais comment oublier que les institutions judaïques n'étaient qu'une « ombre » imparfaite des réalités à venir? S'il est contraire à une saine méthode historique de spiritualiser l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, que dire du théologien qui aurait la singulière inspiration de pratiquer l'opération inverse? L'anachronisme toucherait ici au contresens. On peut être sûr, en tout cas, que ce n'est pas à saint Paul que la pensée fût venue de ramener au niveau de ces *egena elementa* le mystère du Christ. Et pas davantage à ces vieux écrivains ecclésiastiques qui voyaient dans le rituel compliqué de l'ancienne Alliance une forme de paganisme et l'acceptaient seulement comme une concession faite par Dieu à la dureté d'un peuple encore tout charnel (1). Sans doute l'exégèse protestante a-t-elle accrédité dans certains milieux un biblicisme plus strict; mais ce n'est pas une raison pour la

(1) Voir non seulement l'Épître du Pseudo-Barnabé, bien connue pour son anti-judaïsme doctrinal, mais des auteurs déjà plus modérés, comme ARISTIDE, *Apol.*, 14, *Epist. ad Diognet.*, 3-4; JUSTIN, *Dialog.*, 18, 19 et 22. On trouverait sans peine dans la suite de multiples échos de cette tradition.

Digitized by Google

théologie catholique d'abdiquer son caractère et de la suivre dans ces errements.

Pour rester dans la question qui nous occupe, comment voudrait-on équiparer l'adorable sacrifice du Calvaire aux oblations toutes matérielles du culte légal? Avec l'âme vivante et consciente de Jésus qui s'offre en victime à l'autel comme sur la croix, un élément nouveau entre en ligne de compte, qui laisse loin derrière lui l'égorgement des victimes et autres cérémonies du rituel lévitique.

Il est vrai que souvent la révélation chrétienne s'est exprimée dans des formules prises à la Loi ; mais, au lieu de s'y renfermer, ce fut pour les élever jusqu'à elle et les remplir de son esprit. Du moment, par exemple, que le Christ à la dernière cène évoque le souvenir de l'ancienne alliance, qui voudrait conclure que la nouvelle doit être du même ordre et que son sang rédempteur, comme autrefois celui des victimes, en est seulement le sceau et non point la cause efficace? Pour réel qu'il soit, le rapport entre ces deux faits ne peut pas en effacer les différences. Ainsi faut-il dépasser la lettre par une semblable transposition symbolique pour comprendre comment saint Paul a pu écrire : *Pascha nostrum immolatus est Christus* (*I Cor.*, V, 7). Et si plus tard l'apôtre mentionne « l'oblation et sacrifice d'agréable odeur » que le Christ offrit à son Père, c'est après avoir dit qu' « il nous a aimés et s'est livré pour nous » (*Eph.*, V, 2). Quand donc le Nouveau Testament parle de sacrifice, il faudrait être bien inattentif pour ne pas apercevoir les réalités nouvelles qu'il introduit sous ce concept. C'est assez dire combien est paradoxale l'attitude d'un théologien qui professe vouloir tirer *ex rituali mosaïco* la notion du sacrifice chrétien.

A défaut de l'Écriture, la tradition autoriserait-elle cette assimilation étroite de l'Eucharistie aux rites sacrificiels de l'ancienne Loi ? M. Lamiroy se livre sur ce point à une longue et minutieuse enquête ; mais les résultats, pour un lecteur impartial, sont loin de tourner au profit de sa thèse. Que les Pères aient appliqué au mystère chrétien les termes et les images du sacrifice lévitique, c'est l'évidence même : la ques-

Digitized by Google

tion serait de savoir s'ils les entendaient exactement dans le même sens. Toutes leurs affirmations, non moins nombreuses et non moins explicites, sur le caractère spirituel du culte chrétien, indiquent plutôt le contraire.

En dehors de ces analogies avec l'Ancien Testament, on ne peut invoquer comme témoignage de leurs conceptions personnelles que certaines expressions très générales, telles que celles-ci : Le Christ est immolé, offert, mystiquement égorgé dans le sacrement (1). Ce qui veut dire simplement qu'ils considèrent l'Eucharistie comme un sacrifice et qu'ils lui appliquent, en conséquence, les termes reçus du langage rituel, sans préjuger pour autant qu'ils aient eu dans leur esprit une théorie à son sujet.

Aussi bien M. Lamiroy fait-il à plusieurs reprises l'aveu que la question de l'essence du sacrifice eucharistique est étrangère à leurs pensées. La déclaration la plus formelle qu'il trouve à recueillir est le texte suivant de saint Irénée : « *Non genus oblationum reprobatum est.* Oblationes enim et illic, oblationes autem et hic ; sacrificia in populo, sacrificia in Ecclesia. *Sed species immutata est tantum*, quippe cum iam non a servis sed a liberis offeratur » (2). Passage où l'évêque de Lyon compare, non pas précisément les deux sacrifices, mais l'économie religieuse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toute son intention est d'établir que le peuple chrétien a, lui aussi, ses « oblations », non moins que le peuple juif : nulle part il ne songe à dire qu'elles soient de même nature et l'on resterait dans la meilleure ligne de l'École en observant que le *genus oblationum* comporte bien des espèces.

La remarque a été faite depuis longtemps que les grands scolastiques n'ont pas beaucoup insisté sur l'analyse du sacrifice de la messe : ce n'est pas chez eux non plus que l'on trouvera de système bien déterminé. Il reste donc que la destruction sacrificielle soit une théorie formulée par les théologiens du XVI^e siècle, pour mieux exprimer contre les protestants la

(1) Voir en particulier, p. 260, 360 et 371.
(2) IREN., *Contra haer.*, IV, 18, 1. — *P. G.*, VII; col. 1024.

Digitized by Google

réalité du sacrifice eucharistique. Depuis lors elle s'est toujours maintenue dans les écoles, mais non sans y rencontrer une sérieuse opposition. Ce qui fait que la question reste ouverte de savoir jusqu'à quel point elle représente, par rapport au passé, une innovation malencontreuse ou un légitime développement. Au sujet de ses origines lointaines, il est assez curieux que la plaidoirie favorable de M. Lamiroy et le réquisitoire hostile de Scheeben arrivent à produire à peu près la même impression.

Du reste, en mettant les choses au mieux, la tradition théologique ne saurait être ici qu'une présomption : le critère décisif de sa valeur est dans son adéquation plus ou moins parfaite au mystère qu'elle a pour but d'expliquer. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer comment on évite difficilement de la compromettre avec certaines théories de l'expiation pénale qui en accentuent le relief dans un sens peu propre à la recommander. Il suffit de rappeler que son application au sacrifice eucharistique fût toujours l'épine de ses partisans.

Quelques-uns se sont estimés tenus par la lettre du principe et ont cherché dès lors à découvrir dans l'Eucharistie une destruction réelle. C'est ce qui a conduit Bellarmin à faire entrer la communion dans l'essence du sacrifice, pour cette raison que le Christ y perd son être sacramentel. La même préoccupation a donné naissance à la singulière théorie du cardinal Cienfuegos, qui imagine d'attribuer au Christ dans l'Eucharistie un exercice miraculeux de la vie sensitive, dont il se priverait depuis la consécration qui commémore sa mort jusqu'au mélange des espèces qui figure la résurrection. Ces conceptions excentriques n'ont pas rencontré grand succès.

La plupart des auteurs se contentent donc d'une destruction équivalente, celle qui, sans porter atteinte à la substance d'un être, le rend du moins impropre à son usage normal. Ainsi en est-il, par exemple, d'un liquide répandu à terre. De même l'état eucharistique, où Jésus est dépouillé des conditions propres à son humanité pour en revêtir de toutes différentes, peut-il être appelé une immolation. Mais encore est-on obligé de convenir que cette sorte de destruction est seulement



Digitized by Google

« *moraliter aequivalens* » (1). Exténuation progressive de la formule reçue qui répond bien à la réalité des choses; car, tout en conservant le mot, on aboutit, en fait, à des destructions qui n'en sont plus que de nom.

M. Lamiroy adresse lui-même cette critique avec beaucoup de vigueur aux systèmes qu'il veut écarter (2). L'immolation mystique du Christ par le glaive de la consécration dont parle Lessius n'est pas effective. On a beau dire que les paroles sacramentelles tendent à séparer le corps du sang : il n'en est pas moins vrai que cette séparation ne se réalise pas et que le Christ demeure bien vivant. Donc on ne saurait dire qu'il soit immolé, pas plus que ne le serait une brebis, frappée par le couteau du sacrificateur, que Dieu préserverait aussitôt par miracles des suites de la blessure. Tentative de sacrifice, si l'on veut, mais point de sacrifice réel. De même l'état extérieur de mort, sur lequel insiste le cardinal Billot, n'affecte manifestement que les apparences sacramentelles et non point la personne même du Christ. Ici encore, la séparation des espèces ne sépare, en réalité, rien du tout. Comment donc le Christ serait-il immolé par une action qui ne l'atteint même pas?

Au contraire, le mode de destruction conçu par Franzelin et de Lugo semble tout d'abord excessif, puisqu'il suggère que le Christ, dans l'état sacramentel, serait dépouillé de son activité sensible. Mais pareille privation est si peu possible dans le Christ glorieux que les mêmes théologiens lui rendent aussitôt par miracle cette vie sensible dont ils le déclaraient privé. Ce qui revient, observe avec humour M. Lamiroy, à relever de la main gauche ce qu'on a détruit de la main droite (3).

On pourrait, au demeurant, se demander si cet état sacramentel, qui donne au Christ des propriétés nouvelles tout à fait analogues à celles des esprits, n'est pas plutôt pour lui une manière de glorification. « Bien que Notre-Seigneur soit pris

(1) Cf. VAN NOORT, *op. cit.*, t. I. p. 375.
(2) LAMIROY, p. 452-458.
(3) *Ibid.*, p. 446-447.

Digitized by Google

comme nourriture et comme breuvage, il reste toujours immortel, il exerce les actes de la vie surnaturelle...., les actes naturels de l'intelligence et de la volonté... L'état eucharistique est un état miraculeux. Or la notion de miracle comporte-t-elle une descente à un état inférieur, *ad statum decliviorem*? Le Christ fut-il donc dans une condition inférieure, lorsque... il sortit miraculeusement du sein de sa mère, de la pierre du sépulcre, ou qu'il entra chez les apôtres les portes fermées? »

Ces remarques du P. Hugon (1) ne valent-elles pas tout autant contre la construction personnelle de M. Lamiroy? En effet, le fait que le Christ dans le sacrement soit susceptible de devenir notre aliment suffit-il à le placer dans un état réel de victime? Au lieu d'être en quoi que ce soit diminué, c'est un mode nouveau qu'il acquiert. Ici encore la diminution est tout entière dans les apparences sensibles du sacrement : dans la réalité, pour l'humanité même du Christ, c'est plutôt d'une perfection qu'il s'agit.

Sur cette matière comme sur bien d'autres, il se produit ce phénomène très particulier que les divers systèmes s'engendrent par opposition les uns contre les autres. Chaque auteur commence invariablement par démolir ceux qui l'ont précédé, en attendant que d'autres à leur tour se livrent au même travail sur ses propres constructions. Du fait constant de cette neutralisation réciproque ne faudrait-il pas conclure que le problème est vraisemblablement insoluble ou mal posé? On voit, en tout cas, à quelle tâche ingrate sont voués les théologiens qui croient devoir maintenir l'idée de destruction à la base de la notion du sacrifice et l'on conçoit sans peine que, lassés d'un travail sans issue, d'autres aient préféré renoncer franchement à un postulat dont les preuves sont aussi fragiles que les inconvénients certains.

(1) Hugon, *op. cit.*, p. 230.

Digitized by Google

## III

A la différence des systèmes précédents, dont chacun semble avoir pris, au terme d'une longue elaboration, la consistance et comme les arêtes vives du bloc, ceux dont il reste à parler risquent de donner plutôt l'impression du sable mouvant. On a parlé à ce propos d'école oratorienne (1) : expression qui a l'avantage de souligner le rôle prépondérant des grandes écoles françaises du XVII^e siècle, mais qui ne doit pas faire oublier que cette tradition théologique s'est répandue ailleurs et remonte plus haut.

Dès le XVI^e siècle, Suarez et Vasquez étaient d'accord pour dire que la destruction de la victime n'est pas essentielle au sacrifice et que, lorsqu'elle se produit, elle est plutôt une condition préalable en vue de fins ultérieures. C'est donc ici une tout autre notion du sacrifice qui intervient et une manière toute différente d'en faire l'application à l'Eucharistie.

Suarez demande une transformation de la victime qui arrive plutôt à la produire qu'à la détruire, en l'arrachant à l'ordre profane pour la consacrer à Dieu. L'essentiel du sacrifice eucharistique est donc la production et la présentation sur l'autel du corps et du sang du Christ. Par où il affirme la puissance de réalisation spirituelle inhérente au sacrifice chrétien et le caractère d'offrande marqué dans son rituel. Vasquez distingue entre le sacrifice absolu et le sacrifice relatif. Seul le premier se suffit à lui-même et comporte donc normalement la destruction de la victime. Au contraire, le second tire toute sa vertu du fait qu'il est le rappel d'un autre : c'est le cas de la messe. Il n'y a donc pas lieu d'y chercher une immolation effective : son efficacité religieuse lui vient de l'oblation sanglante du Calvaire qu'elle commémore. Cette conception met en évidence le rapport essentiel du sacrifice eucharistique avec le sacrifice de la croix. Le commun résultat

(1) LABAUCHE, *op. cit.*, p. 301-302.

Digitized by Google

de ces deux systèmes est d'attirer l'attention sur le rôle de l'Église, qui, par les mains du prêtre, a mission de présenter à Dieu cette offrande commémorative.

Il faut bien reconnaître que l'autorité de ces illustres patrons n'a pas suffi à leur rallier les suffrages, ni à leur épargner les critiques. Mais les griefs articulés contre eux sont loin d'être toujours bien profonds. « Suarez, a-t-on dit, modifie arbitrairement la notion du sacrifice pour la faire cadrer avec son système (1). » Comme si la « notion du sacrifice » était une sorte de quantité fixe et si le problème n'était pas plutôt d'en chercher une qui s'adapte au cas si spécial de l'Eucharistie ! « Dans le système de Vasquez, le sacrifice eucharistique pourait bien signifier le souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort... ; mais il ne le signifierait pas par le moyen d'une véritable destruction et donc point à la manière d'un véritable sacrifice (2). » La pétition de principe n'est-elle pas flagrante ? Car toute la question est précisément de savoir si la notion de destruction doit obligatoirement entrer dans celle de sacrifice.

Néanmoins, plus encore peut-être que les créations personnelles de ces grands esprits, il y a lieu de remarquer le courant théologique dont ils furent plus ou moins directement la source. Autour de chacun d'eux une école s'est constituée, dont les représentants ne manquent pas de poids (3). De plus, leur influence générale se fait sentir sur la doctrine de ces grands mystiques français, vers laquelle un nombre toujours croissant de théologiens modernes revient avec une visible sympathie.

Souvent exposée en développements oratoires ou pieux, mais rarement coordonnée en système, cette doctrine se tient sur les lignes suivantes. La religion, dont le sacrifice est un élément, consiste à rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû

(1) Hugon, *op. cit.*, p. 317. Cf. Lamiroy, p. 446.

(2) Lamiroy, p. 451. Cf. Hugon, p. 423 : « C'est assez pour la réfutation des Protestants. »

(3) C'est ainsi que les positions de Vasquez sont défendues par Perrone et, plus récemment encore, par l'irlandais Coghlan, tandis que les vues de Suarez sont adoptées par Scheeben et ses disciples en Allemagne.

Digitized by Google

comme à notre souverain maître. A cet égard, les actes ou rites extérieurs n'ont qu'une importance secondaire : le véritable culte religieux est dans la soumission d'une volonté libre ; sa valeur est proportionnée à la perfection personnelle de celui qui l'offre et à la pureté des sentiments qui inspirent son offrande. Voilà pourquoi, par toute sa vie d'obéissance et d'amour, Jésus est le parfait « religieux » de son Père ; mais, parce que cet holocauste spirituel a son terme dernier et sa plus complète expression dans le mystère de la croix, c'est la mort de Jésus qui devient l'acte éminent de son sacrifice. Cet acte n'est pas terminé avec l'existence terrestre du Sauveur. D'une part, il ne cesse pas lui-même de le présenter à Dieu dans le ciel, en lui affirmant les mêmes dispositions de filial dévoûment ; de l'autre, sa présence eucharistique lui permet de le renouveler sur nos autels. Ainsi la religion de la terre répond à celle du ciel : chacune ne fait que reproduire dans d'autres conditions le sacrifice unique de la croix.

Tels sont les traits essentiels auxquels se ramène la théologie du sacrifice chrétien esquissée par le cardinal de Bérulle, développée à sa suite par le P. de Condren et M. Olier, qui en ont fait le patrimoine commun de la piété moderne et la base de l'ascétisme sacerdotal. On voit que, dans cette perspective, ce qui fait la valeur de la messe c'est d'être une commémoraison religieuse, mieux encore un renouvellement spirituel de l'oblation sanglante du Calvaire. Comment n'y pas reconnaître un trait de parenté avec le système de Vasquez? Ici sans doute la dialectique abstraite de l'École s'avive d'un coloris mystique; mais le dessin général est bien le même, qui consiste à expliquer le sacrifice de la messe, non plus par aucune considération tenant aux contingences sacramentelles, mais par son identité morale avec le sacrifice de la croix. Que si maintenant on veut dégager la raison qui fonde, en dernière analyse, la valeur religieuse et théologique du système, ne faudra-t-il pas en arriver à dire avec Suarez que cette « religion » du Christ tire sa vertu de ce qu'elle est une offrande, la production la plus exquise qui puisse être de l'ordre spirituel ?

Il ne manquerait sans doute à cette doctrine de nos vieux

Digitized by Google

maîtres français que d'être exposée en une synthèse complète et organique, pour constituer un système digne de se placer en bon rang à côté des plus célèbres et peut-être capable de les contrebalancer efficacement dans l'appréciation des théologiens. En attendant, elle inspire çà et là des œuvres d'importance inégale, mais toutes intéressantes et significatives : M. Lamiroy n'a garde de méconnaître, sous la diversité des variantes individuelles, la communauté fondamentale de leur inspiration (1). Chez nous, il range dans cette catégorie la thèse bien connue de M. Lepin sur *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne* et la récente ébauche du P. Grivet sur *La messe de la terre et la messe du ciel*; il accorde même un regard à quelques chétifs articles de revue où transparaît incidemment l'écho de préoccupations analogues. En Allemagne, depuis Möhler et Thalhofer, on pourrait presque parler d'une école, où se sont inscrits successivement les noms de Scheeben, de Schwane, de Schanz, et qui compte actuellement dans le Dr Pell un ardent et vigoureux défenseur (2).

On ne rendrait que très imparfaitement justice à ces manifestations convergentes d'un commun effort théologique si l'on n'y voyait qu'une nouvelle série d'opinions à introduire dans le champ déjà fort encombré de la controverse. Un plus durable intérêt leur vient des principes qu'elles mettent en jeu, et qui paraissent de nature à intéresser définitivement la position ainsi que la solution de cet important problème.

Ainsi, pour être autre chose qu'un expédient scolaire, la théorie de la messe doit tout d'abord s'appuyer sur une doctrine de la religion et du culte. Comment raisonner sur le sens de ce sacrifice si l'on n'est, au préalable, bien fixé sur ce qui fait la signification et la valeur du sacrifice en général? Et si l'on entre résolument dans la voie de cette analyse, on verra qu'il ne suffit pas de décrire les éléments de ce rite, pas même d'y incorporer l'idée de destruction, si l'on n'arrive à

(1) Lamiroy, p. 14-22.

(2) C'est à elle que semble se rattacher également Son Ém. le cardinal Mercier. Voir *Retraite pastorale*, 1910, p. 256-261.

Digitized by Google

dire en quoi, par quoi et pourquoi il nous apparaît comme raisonnablement propre à honorer Dieu. Ce qui revient à dégager les réalités religieuses qu'il renferme. Et ces réalités dans un culte « en esprit et en vérité », pourraient-elle n'être pas d'ordre moral? « *Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii signum* », dit après saint Augustin saint Thomas (1). Et ailleurs avec plus de détail : « *Significat sacrificium quod offertur exterius interius spirituale sacrificium quo anima seipsam offert Deo* (2). » La théologie du sacrifice est un de ces sommets où la dogmatique et la mystique doivent se prêter un mutuel concours.

Cette notion générique doit ensuite être précisée par les conditions propres au sacrifice chrétien. Ici la théologie a dans le dogme un guide assuré. En effet, il est de foi que le sacrifice unique de l'économie chrétienne est celui de la croix et que la messe ne saurait en être qu'une reproduction. « *Sacrificium quod in Ecclesia offertur*, enseigne saint Thomas, *non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio* (3). » Et il s'appuie sur saint Augustin, qui avait dit en termes lapidaires : « *Ipse* [Christus] *offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum voluit esse Ecclesiae sacrificium* (4). » D'où il suit que la donnée fondamentale et normative qui préside à l'analyse de la messe est celle de son identité littérale avec le sacrifice historique de la croix. Tout système qui ne serait pas construit sur ces bases ne fait que s'écarter du sujet dans la mesure même où il les perd de vue.

De cette proposition générale une conclusion plus précise découle immédiatement : c'est que la valeur du sacrifice eucharistique est de même ordre et de même sens que celle du sacrifice de la croix. Or n'est-ce pas l'évidence même que, dans l'oblation du Calvaire, l'effusion du sang et la mort qui en fut la suite n'étaient qu'un élément accessoire et, pour pár-

(1) *Sum. th.*, 3a, qu. 22, art. 2. Cf. Aug., *De civ. Dei*, X, 5. — *P. L.* XLI, col. 282.

(2) *Sum. th.*, 2a 2ae, qu. 85, art. 2.

(3) *Sum. th.*, 3a, qu. 22, art. 3, ad 2am.

(4) Aug., *De civ. Dei*, X, 20, col. 298.

Digitized by Google

ler avec l'École, le *matériel* du sacrifice, tandis que l'abnégation dévouée de la sainte victime en constituait l'élément principal et formel ? D'où une logique élémentaire conduit à dire que l'essentiel du sacrifice eucharistique doit consister dans le fait que le Christ, rendu présent par la consécration sur nos autels, y affirme et renouvelle devant Dieu les mêmes dispositions d'amoureuse obéissance. Quant à la séparation sacramentelle des espèces, elle ne saurait être autre chose qu'un rappel symbolique de la séparation réelle de son corps et de son sang. Ainsi, sous les dehors visibles du sacrement, se reproduit dans une invisible réalité l'oblation définitive du Fils de Dieu sur la croix, aussi infiniment glorieuse pour Dieu qu'indéfiniment bienfaisante pour nous.

Il resterait, pour être absolument complet, à déterminer si cette perpétuelle volonté d'oblation doit être regardée chez le Christ comme seulement virtuelle, en tant que l'intention et le mérite de son sacrifice historique continuent à valoir devant Dieu à la façon d'un acte moral unique jamais rétracté, ou bien si on peut la concevoir aussi comme actuelle, c'est-à-dire comme un acte nouveau répétant le premier. La réponse à cette question dépend de la manière de comprendre la présence et l'activité du Christ dans le sacrement. Quelle que soit d'ailleurs la solution imposée par la doctrine générale de l'Eucharistie, le sacrifice de la messe reste sauf, avec son caractère distinctif qui est d'être, suivant l'expression de saint Bonaventure, « *memoriale vivum quia ipse Christus seipsum ibi praebet* (1) »

Ce n'est là cependant que son aspect invisible et mystique, qu'il faut compléter par son aspect ecclésiastique et social. On n'aurait pas de la messe une idée juste si l'on n'ajoutait en même temps qu'elle est, dans le plan providentiel, le sacrifice du peuple chrétien. L'Église serait diminuée si elle ne pouvait

(1) Bonav., *Com. in lib. IV Sent.*, dist. XII, pars 2a, art. 1, qu. 1.
A rapprocher cette formule expressive d'une préface du missel parisien : « *Idipsum quod semel in cruce perfecit non cessat mirabiliter operari, ipse offerens et ipse oblatio.* »

Digitized by Google

offrir à Dieu cette forme solennelle d'hommage, où la religion de l'humanité a toujours trouvé sa plus parfaite expression. Cette privation lui fut épargnée par son fondateur : « *Ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium..., corpus et sanguinem suum... obtulit* (1). » Aussi l'Église a-t-elle le juste sentiment que l'Eucharistie est son bien à elle, l'incomparable trésor au moyen duquel elle peut présenter à la majesté divine, en son nom et au nom du genre humain tout entier, l'acte par excellence du culte religieux. Dès l'offertoire, le prêtre parle de *meum ac vestrum sacrificium* et, dans la suite, il n'est pas de terme qui revienne plus souvent sur ses lèvres que celui d'*offerre* ou ses dérivés (2). Plus que tout autre, le langage liturgique est porteur d'une philosophie : l'idée qu'il exprime est à la fois trop simple et trop profonde pour ne pas avoir sa place dans une systématisation du sacrifice de la messe.

Mais ces deux éléments ne peuvent être seulement juxtaposés : ils ont entre eux un lien organique, qu'il appartient à la théologie de mettre en relief. Si le Christ s'offre en victime en renouvelant à notre profit son immolation unique sur la croix, c'est toujours par les mains de son Église; et le sacrifice qu'à son tour l'Église entend offrir à Dieu n'est pas autre que cette immolation même de son divin chef renouvelée par ses soins. Que l'on supprime l'un de ces deux éléments, ou seulement que l'on distende le lien intime qui les unit, ce n'est plus la messe telle qu'elle se propose à la foi et à la piété de la conscience chrétienne. Une phrase trop peu remarquée du concile de Trente formule cette synthèse en termes substantiels : « *...Novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum* (3). » D'où l'on pourrait conclure qu'en dernière analyse l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de

(1) Conc. Trid., Sess. XXII, c. 1. DENZINGER-BANNWART, n° 938.

(2) Le fait est bien mis en évidence dans BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919, p. 175-181 et 188-190.

(3) Conc. Trid., *loc. cit.*

Digitized by Google

son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse de prolonger devant son Père le sacrifice unique de la croix (1).

Au regard de l'histoire, les thèmes ainsi indiqués sont certainement caractéristiques de la théologie mystique française. Non pas qu'ils lui appartiennent en propre, au point d'être sans racines dans le passé ou sans influence dans la suite : il est aisé de voir, au contraire, que l'école oratorienne se rattache à une tradition antérieure qu'elle contribue à développer. Mais les principes qu'elle met en œuvre et les applications qu'elle en tire lui donnent une physionomie originale par rapport aux autres systèmes plus ou moins accrédités en la matière. La différence n'est plus seulement dans les conclusions, mais dans l'inspiration et la méthode. Avec raison M. Lamiroy pose en règle que l'on doit, en pareil sujet, se tenir en garde contre les déductions *a priori* : aucune théologie ne se concentre davantage sur le terrain ferme des certitudes révélées et ne fait un plus sérieux effort pour en dégager la pleine signification. Seule une exposition complète et motivée pourrait permettre d'en apprécier les résultats ; mais une simple esquisse ne suffit-elle pas à montrer quels riches développements spéculatifs et pratiques peuvent s'édifier sur ses bases? La question se pose alors de savoir si les prémisses qui font sa force sont des créations de circonstance ou bien des vérités définitives, si donc elles doivent rester le patrimoine d'une école ou si elles n'exprimeraient pas plutôt les données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes et le critère qui en mesure la valeur.

Si elle ne semble pas appelée à clore ce grave débat, qui, au demeurant, ne le sera peut-être jamais, la thèse de M. Lamiroy a du moins le mérite de le rouvrir et de l'aviver. Est-il

(1) On voit combien peu décisive est la critique du P. Hugon, *op. cit.*, p. 321 : « Ces sentiments sont renouvelés aussi au Tabernacle et tant que Jésus-Hostie demeure avec les hommes. Si la conséquence est poussée jusqu'au bout, il faudra dire qu'il y a sacrifice non seulement à la messe, mais quand le Saint-Sacrement est exposé sur l'autel et même aussi longtemps que dure la présence réelle ! »

Digitized by Google

besoin de dire que le fruit de son travail ne serait pas perdu si, par contraste avec les constructions artificielles au service desquelles il dépense tant de savoir et de dialectique, l'auteur contribuait à ramener l'attention sur cette vieille théologie qui s'appliquait à encadrer dans une synthèse cohérente, moins formaliste sans doute mais tout aussi rationnelle, les réalités les plus profondes du dogme et du mysticisme chrétiens sur le mystère de nos autels?

Jean RIVIÈRE.

---

Digitized by Google

# COMPTES RENDUS

Ferdinandus CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici*. Paris, Beauchesne, 1920. In-8° de XVIII-794 p.

Cet ouvrage est une collection des enseignements officiels de l'Église, distribués suivant la succession classique des traités. Dans ce genre on avait déjà l'*Enchiridion* de Denzinger. La publication de M. Cavallera s'en distingue tout d'abord en ce qu'elle substitue l'ordre logique des matières à l'ordre historique des documents et aussi parce qu'elle est notablement plus complète : l'auteur a suffisamment étendu son plan pour y faire une large place aux décrétales des anciens papes et aux encycliques doctrinales des pontifes récents. Des tables méthodiques et détaillées permettent de se retrouver à l'aise dans la masse de ces matériaux. Par là ce *Thesaurus* est appelé à rendre les plus précieux services aux professeurs aussi bien qu'aux étudiants.

J. RIVIÈRE.

Franz EHRLE, S. J., *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1918. In-8° de 32 p.

Plus encore que de « caractériser » la scolastique, le P. Ehrle se préoccupe d'établir à quelles conditions on peut encore aujourd'hui l'utiliser. L'Église ne cesse de proposer saint Thomas comme modèle et comme guide : ce choix s'explique par les éminentes qualités du Docteur angélique. Mais, parce qu'il fut le « fils de son temps », son œuvre demande à être éclairée par l'étude attentive de ses sources et de son milieu. Au terme de cette enquête historique, l'auteur entend qu'il reste surtout à demander au Maître sa méthode et son esprit, c'est-à-dire à s'assimiler, comme il le fit lui-même à son époque, toute la culture moderne pour la mettre au service de la foi.

Digitized by Google

On a beaucoup écrit naguère « autour de saint Thomas ». Cette brochure sereine, dont l'auteur fait autorité en matière de scolastique, ne manquera pas de peser d'un grand poids dans la controverse qui s'est élevée sur les « directions » de Pie X et de Benoit XV.

J. Rivière.

---

Jules Lebreton, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édition entièrement refondue. Paris, Beauchesne, 1919. In-8° de xxiv-644 p.

— *Le Dieu vivant*. La révélation de la sainte Trinité dans le Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1919. In-16 de 181 p.

Ceux qui n'ont pas perdu de vue l'affirmation tranchante de M. Harnack sur le « fossé » qui existerait entre l'Évangile et l'Église comprendront sans peine qu'il y ait lieu d'étudier à la lumière de l'histoire « les origines du dogme de la Trinité ». Plus que tout autre, en effet, ce dogme est accusé d'être une importation des spéculations profanes dans le christianisme primitif. M. Lebreton s'est fait de ce problème une spécialité, et avec une maîtrise qui a mis son nom au premier rang des théologiens français. De son grand ouvrage, paru en 1910, il donne aujourd'hui une quatrième édition, qui, sur bien des points, est « entièrement refondue ». En même temps, un opuscule de vulgarisation vient en mettre les conclusions essentielles à la portée du grand public.

Sa thèse fondamentale est que la Trinité chrétienne est étrangère au paganisme aussi bien qu'au judaïsme et qu'il faut en chercher l'origine dans la révélation du « Dieu vivant » faite au monde par Jésus. Pour qui consent à prendre le dogme chrétien avec tous ses caractères constitutifs et à ne pas s'hypnotiser sur quelques ressemblances toutes superficielles de vocabulaire, il n'est pas de vérité plus certaine. M. Lebreton la met en pleine évidence par une analyse consciencieuse des courants philosophiques et religieux du monde ancien. Les théories philosophiques sur le *Logos* ne sont que des spéculations d'école ; la doctrine de l'Ancien Testament sur la Sagesse n'est tout au plus qu'une lointaine préparation sans grande influence pratique : la révélation de la Trinité est liée à la personne du Christ, qui, en même temps qu'il se fait connaître lui-même

Digitized by Google

comme le Fils de Dieu, promet aussi et procure à ses fidèles le don de l'Esprit. De la sorte, cette enquête sur les origines de la Trinité aboutit à exposer le témoignage personnel du Christ et la révélation progressive de sa divinité.

« On peut poursuivre cette étude selon deux méthodes différentes : saisir ce progrès tel qu'il se manifeste dans les documents que nous avons entre les mains, ou bien nous aider de ces documents pour essayer de l'atteindre dans les faits eux-mêmes. La première méthode s'attachera donc à suivre l'ordre des témoignages; la seconde, l'ordre des faits. La première est plus prudente, sans doute, mais plus lente et demande plus de développement (1). » C'est la méthode de l'histoire, et M. Lebreton s'y conforme dans son grand ouvrage. Il la suit même avec assez de scrupule, non seulement pour isoler dans ses recherches les divers textes chrétiens, mais pour vouloir reconstituer d'après les Synoptiques les formes générales et les étapes successives de la manifestation que Jésus fit à ses disciples du mystère de sa personne. Cette restitution analytique de l'Évangile est une des nouveautés les plus intéressantes de sa quatrième édition.

Dans son livre de vulgarisation, l'auteur préfère tenter une synthèse, où les paroles propres de Jésus et les relations des Évangélistes, les données des Synoptiques et de saint Jean sont fondues ensemble en vue d' « atteindre directement les faits eux-mêmes ». Cette méthode d'un caractère plutôt théologique, et qui suppose résolus les problèmes dont la précédente cherchait précisément la solution, ne peut, de toute évidence, convenir qu'à des croyants. Aussi bien c'est à eux seulement que M. Lebreton la destine, sous le bénéfice de l'investigation plus scientifique dont son premier volume demeure le monument.

Encore est-il que la révélation de la Trinité ne peut être aperçue dans le Nouveau Testament qu'à la lumière des enseignements postérieurs de l'Église. Il eût peut-être été bon d'affirmer explicitement ce principe, pour ne pas entretenir l'illusion de ceux qui croient que l'Écriture est par elle-même capable de se suffire.

Avec ces différences de caractère qui tiennent à leur but, ces deux ouvrages révèlent un talent d'exposition, une profondeur de vie spirituelle, qui, sans nuire à la solidité du fond, arrivent à jeter un charme sur les austérités du sujet.

Jean Rivière.

(1) *Le Dieu vivant*, p. 62 et 63.

Digitized by Google

E. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin.* Strasbourg, A. Vix, 1920. In-8 de 230 p.

Le court et beau livre de M. Gilson répond très exactement à son titre. Il offre la synthèse la plus claire, la plus dense et la plus vivante que nous connaissions de la philosophie thomiste ; et nous ne saurions trop le recommander à ceux qui abordent l'étude de cette philosophie, pour qu'ils y fassent provision par avance d'une vue générale très exacte, et à ceux aussi qui, déjà avancés en cette étude, éprouvent le besoin d'en rassembler les principes dominateurs, et d'en ordonner les perspectives. M. Gilson excelle à se placer au centre de son sujet, et à distribuer de là une lumière naturelle sur tous les détails. On le sent tout pénétré de son auteur, grâce à une longue familiarité avec le texte dont il manie avec aisance le poids formidable, ce qui lui permet d'interpréter constamment saint Thomas avec saint Thomas, et de nous restituer non seulement sa pensée, mais encore son ton et son mouvement. Cette maîtrise se manifeste jusque dans la manière dont M. Gilson sait utiliser, sans s'en laisser écraser, l'abondante littérature historique et critique de ces derniers temps sur des points particuliers de la doctrine thomiste, et ramener les conclusions obtenues aux justes proportions que leur assigne leur place naturelle dans l'ensemble. Au surplus, le mérite de son livre a été reconnu dans les diverses recensions qui en ont paru jusqu'à présent. Nous espérons qu'à l'égal de ses lecteurs, il se laissera gagner lui-même aux suggestions de son essai, et qu'il ne manquera pas de passer de l'*Introduction* aux expositions élargies, en particulier à celle de la morale thomiste, dont son plan ne lui a pas permis de dégager suffisamment les assises, la richesse et la beauté. Et nous souhaitons que des temps plus propices à l'imprimerie lui permettent d'obtenir une typographie meilleure que celle de ce premier ouvrage ; elle est par trop défectueuse.

E. B.

*Le Gérant :* E. de Boccard.

Le Puy. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

# LE TÉMOIGNAGE DE SAINT IRÉNÉE SUR LES ACTES DES APOTRES

## ET SON AUTEUR

« Irénée est le plus ancien auteur qui attribue explicitement les Actes à Luc » (1). Son témoignage acquiert de ce fait une grande importance. Or, il n'est pas toujours bien interprété, soit par les adversaires de l'authenticité du livre, qui ont intérêt à en diminuer la portée, soit même par les partisans de cette authenticité qui ne lui donnent pas sa signification complète. Pour en saisir toute la valeur, il est nécessaire d'analyser exactement les quinze premiers chapitres du livre III du *Contra hæreses*, où il est exprimé. Il faut même remonter à la conclusion du livre II, qui énonce le but que l'évêque de Lyon se proposait d'atteindre dans la suite de son livre.

Or, après avoir exposé, dans les deux premiers livres, les erreurs des gnostiques du IIe siècle, et après avoir marqué l'accord de la prédication des apôtres, de l'enseignement du Seigneur (Jésus), des prédictions des prophètes, des écrits des apôtres et de la loi mosaïque qui tous ne reconnaissent qu'un seul Dieu Père, créateur de toutes choses, il veut démontrer la même vérité *ex Scripturis Dominicis*, dont le témoignage est plus clair aux yeux de ceux qui ne les interprètent pas de travers; aussi dans le livre suivant il proposera aux amis de la vérité les preuves scripturaires de cet accord, II, LVIII, 2 (2). Il répète la même chose dans la préface du IIIe livre (3).

(1) A. LOISY, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 7.

(2) Je me sers de l'édition de HARVEY, Cambridge, 1857.

(3) Les écrits des apôtres sont donc assimilés par lui aux Écritures de l'Ancien Testament, au Pentateuque et aux ouvrages des prophètes.



Digitized by Google

Par ces preuves, tirées des Écritures, il fera connaître la seule véritable foi, que l'Église a reçue des apôtres, qui ont obtenu du Seigneur le pouvoir de prêcher l'Évangile, et qu'elle distribue à ses fils.

L'Évangile, en effet, nous est parvenu par les apôtres. Ils l'ont prêché d'abord, puis par la volonté de Dieu ils nous l'ont donné dans les Écritures. Ils ont tous prêché par toute la terre le même Évangile de Dieu que tous et chacun d'eux connaissaient pareillement, I, 1. Mais quelques-uns l'ont écrit Matthieu chez les Hébreux et en hébreu, tandis que Pierre et Paul le prêchaient à Rome et fondaient l'Église. Il n'y a pas là une donnée chronologique. J'y vois seulement la distinction entre les apôtres simples prédicateurs de l'Évangile et les apôtres rédacteurs d'un Évangile. Mais c'est la seule concession que je fais à l'interprétation de dom Chapman (1), adoptée par Harnack (2). Une première indication chronologique, la dispersion des apôtres, avait été donnée dans la préface du III^e livre. Une seconde est fournie au sujet de l'Évangile, que Marc, disciple et interprète de Pierre, a mis par écrit, consignant la prédication de Pierre, après la mort de Pierre et de Paul. Luc, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, a mis dans un livre l'Évangile que Paul avait prêché. Les Évangiles de Marc et de Luc sont donc des Évangiles apostoliques. Plus tard, Jean, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, a édité un Évangile à Éphèse. Ces quatre Evangiles enseignent qu'il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Christ, Fils de Dieu, I, 2.

Pour réfuter les gnostiques qui, en vue de rejeter les arguments scripturaires qu'on leur oppose, interprétent mal les Écritures, ou en rejettent l'autorité, ou les trouvent en désaccord, II, 1, l'Évêque de Lyon en appelle

(1) *St Irenaeus on the dates of the Gospel*, dans le *Journal of theological Studies*, Cambridge, 1905, t. VI, p. 563-569.

(2) *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 90-92.

Digitized by Google

à la tradition vivante, que les apôtres ont transmise aux anciens, leurs successeurs, II, 2. Cette tradition, répandue dans le monde entier, est conservée dans toute l'Église par les évêques qui ont été institués par les apôtres et dont la série se continue jusqu'à nous, et Irénée rapporte, comme exemple principal, la succession continue de l'Église de Rome, fondée par les apôtres Pierre et Paul, III, 1-3 Il cite ensuite Polycarpe, disciple des apôtres et constitué par eux évêque de Smyrne, et l'Église d'Éphèse fondée par Paul et gouvernée jusqu'à l'époque de Trajan par un véritable témoin de la tradition apostolique, Jean, 4. Il en appelle donc à la tradition orale (1), qui aurait été le seul moyen de connaître la vérité de l'Évangile, si les apôtres ne nous avaient pas donné les Écritures, IV, 1.

La tradition orale ainsi justifiée, il revient aux Écritures des apôtres qui ont écrit l'Évangile, et c'est à leur doctrine et à celle de leurs disciples qu'il demandera la vérité sur Dieu et sur Jésus-Christ ; il produira ainsi l'enseignement du Seigneur lui-même et de ses apôtres, maîtres de vérité et non de mensonge, V, 1-3. Ces principes rappelés, il en arrive aux points particuliers de doctrine, et il montre que le Seigneur, le Saint-Esprit (dans les livres inspirés de l'Ancien Testament) et les apôtres ont enseigné un seul Dieu et un seul Seigneur, VI, 1, et c'est la doctrine des Épitres de l'apôtre Paul, qui est

(1) Beaucoup de nations barbares, qui croient au Christ, possèdent le salut, écrit par l'Esprit dans leurs cœurs *sine charta vel atramento*, et conservent diligemment l'ancienne tradition. Ces barbares ont *sine litteris* la même foi que nous, *quantum ad sententiam et consuetudinem et conversationem*. Cet appel à la tradition vivante est un principe vraiment catholique, qui est clairement énoncé et appliqué en dehors de Rome. Ici donc *katholisch* n'est pas identique à *römisch*, et Irénée est *apostolisch-katholisch*. Cf. A. von Harnack, *Die Enstehung der Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914, p. 70.

Digitized by Google

exposée en premier lieu, VI, 4-VII, 2 (1). Les prophètes, les apôtres qui ont écrit l'Évangile, et le Seigneur Christ lui-même, ont le même enseignement sur Dieu, et c'est celui de l'apôtre Matthieu, qui est exposé le premier, IX, 1-X. L'Évangile de Luc est ensuite cité, XI, 1-5 (2). Son auteur est dit ici *sectator et discipulus apostolorum*, XI, 1, (3) puis simplement nommé, 5. Vient ensuite *Marcus*, *interpres et sectator Petri*, 6, enfin *Johannes*, *discipulus Domini*, 7-9. Les Ébionites ne se servent que du seul Évangile *quod est secundum Matthæum*. Marcion circoncit *id quod est secundum Lucam*. Les disciples de Valentin n'utilisent que celui, *quod est secundum Johannem*, 10. Et il n'y a ni plus ni moins que les quatre Évangiles. L'Église, répandue par toute la terre et occupant les quatre régions du monde, n'est fondée que sur ces quatre colonnes, et les quatre esprits de vie soufflent en elle. La raison principale est donc le fait que l'Église ne reçoit que ces quatre Évangiles. Le symbolisme du char des chérubins, qui suit, ne fait que confirmer ce fait, le Verbe, qui siège sur les chérubins, nous ayant donné *quadriforme Evangelium*, *quod uno spiritu continetur*, 11 (4). Les hérétiques

(1) Les Épîtres de saint Paul sont ici tout à fait indépendantes des Actes des apôtres, dont Irénée n'a pas encore parlé. Faute de l'avoir remarqué M. Harnack a eu tort de dire que, pour l'évêque de Lyon, « Paul lui-même et ses Épîtres se tiennent simplement à l'ombre des Actes des apôtres ; leur droit dans l'histoire et le canon paraît uniquement garanti par eux. » *Ibid.*, p. 45.

(2) Il avait déjà été cité par le nom de son auteur, Luc, II, XXXIII, 3, et à côté de Matthieu, III, IX, 1.

(3) Remarquons cette affirmation, que nous retrouverons plus loin et que nous justifierons.

(4) Notons aussi l'ordre des évangélistes, suivi dans ce symbolisme. Les animaux du char des chérubins correspondent : l'aigle au début de l'Évangile de saint Jean, le bœuf au récit *quod est secundum Lucam*, l'homme à l'Evangile de Matthieu, et le lion à celui de Marc. Cet ordre diffère de celui des Evangiles dans le codex dont se servait l'évêque de Lyon. Irénée, en effet, ne citait pas de mémoire les nombreux passages des

Digitized by Google

qui rejettent quelques-uns de ces Évangiles, n'ont donc pas toute la doctrine des apôtres qui ont écrit l'Évangile, 12.

Sa démonstration ainsi faite d'après les apôtres qui nous ont transmis l'Évangile par écrit, saint Irénée passe aux autres apôtres et il recherche quelle doctrine ils ont prêchée sur Dieu et il examine les discours qu'ils ont tenus sur le Seigneur Jésus lui-même, 12. C'est dans le livre des Actes qu'il trouve cette doctrine et tout spécialement dans les discours des apôtres, reproduits dans ce livre. Il cite d'abord les discours de saint Pierre, XII, 1-4. Après avoir fait compléter le nombre des douze apôtres et remplacer Judas par Mathias, 1, Pierre exposait aux Israélites, le jour de la Pentecôte, au nom de tous les autres apôtres, 2, puis aux princes des prêtres, en son nom et au nom de Jean qui l'accompagnait, leur doctrine touchant le Christ, 3-4. Ce livre des Actes, joint aux quatre Évangiles, contenait la doctrine apostolique et il était lui-même comme les Évangiles, une Écriture, qui servait à réfuter les hérétiques. Aussi il n'y a pas lieu de s'étonner que le détail de l'âge du boiteux guéri à la Belle Porte du Temple, Act., IV, 22 soit attribué, à l'Écriture : *inquit Scriptura*, 5 (1).

Évangiles qu'il rapportait. Les citations défilent livre par livre et nous dirions aujourd'hui, chapitre par chapitre. Manifestement, l'auteur du *Contra hæreses* avait sous les yeux un manuscrit qu'il feuilletait et dont il extrayait les passages qui allaient à sa thèse. Or, dans ce manuscrit, les Évangiles se suivaient dans cet ordre : Matthieu, Luc, Marc, Jean. Comme les Actes sont cités immédiatement après les Évangiles, nous devons en conclure que, dans le codex d'Irénée, ce livre venait à la suite du quatrième Évangile. Cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 64.

(1) M. W. S. Reilly n'a pas remarqué ce détail important, quand il a écrit que saint Irénée se sert « des Actes des apôtres pour montrer ce qu'ont enseigné les apôtres et les disciples des apôtres ; il ne dit rien de leur inspiration. » *Le canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité*, dans la *Revue biblique*, avril 1921, p. 201.

Digitized by Google

Relâchés par les grands-prêtres, Pierre et Jean retournèrent auprès des autres coapôtres et disciples du Seigneur, c'est-à-dire à l'Église existant alors, et racontèrent ce qui s'était passé et comment ils avaient eu confiance dans le nom de Jésus. Après avoir entendu leur récit, l'Église tout entière, élevant unanimement la voix, adressa à Dieu une prière qui confirmait la doctrine des deux apôtres, 5. Donc ces voix de l'Église primitive, ces voix de la grande cité de Jérusalem, des citoyens de la nouvelle alliance, ces voix des apôtres, ces voix des disciples du Seigneur, qui avaient reçu le Saint-Esprit après l'ascension et étaient parfaits, condamnent Valentin, Marcion et tous ceux qui les suivent. Aussi Dieu exauça leur prière ; il les remplit tous du Saint-Esprit, et tous disaient avec confiance la parole de Dieu, et les apôtres, rendant témoignage, ne cessaient chaque jour, au Temple et à la maison, d'enseigner et d'évangéliser le Christ Jésus, 6.

Certains gnostiques prétendant que les apôtres ne pouvaient pas parler autrement de Dieu aux Juifs, passons aux discours qui ont été tenus par eux aux païens. 7. Celui que Pierre fit dans la maison de Corneille nous apprend ce que les apôtres annonçaient aux gentils et quelle était leur prédication sur Dieu et sur Jésus-Christ, son Fils, 8, 9. Philippe annonce aussi le Fils de Dieu à l'eunuque éthiopien, 10. Paul, converti et baptisé, prêche aux synagogues de Damas Jésus, le Christ Fils de Dieu, comme il annonce le vrai Dieu aux païens à Athènes, 11. A Lystres, avec Barnabé, il enseigne la même doctrine, qui est exposée dans toutes ses Épîtres, comme Irénée le montrera ailleurs, 12 (1). Étienne, le premier diacre

(1) Il le fait, en effet, plus loin à diverses reprises. C'est ce passage qui a provoqué la remarque de Harnack, rapportée plus haut. Elle n'est pas justifiée, même ici, car il ne s'agit que de la doctrine de Paul sur Dieu et le Christ Jésus, identique dans les Epitres à celle des Actes.

Digitized by Google

choisi par les apôtres et le premier martyr, prêche le Dieu de Jacob, des patriarches et de Moïse, 13.

Ainsi ceux qui veulent connaître « toute la doctrine des apôtres » sur Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, peuvent l'apprendre *ex ipsis sermonibus et actibus apostolorum*. Elle ressort de leurs discours et de leurs actes (1). La démonstration d'Irénée est donc elle-même d'accord avec la doctrine des apôtres, et elle montre la consonance des deux Testaments, 14. Les disciples de Simon le Mage, qui distinguent le Dieu des Juifs du Dieu des chrétiens, ont donc tort de se croire plus sincères et plus prudents que les apôtres. Marcion, qui rejette entièrement quelques Écritures et qui écourte l'Évangile selon Luc et les Épîtres de Paul (2), peut être réfuté par les Écritures qu'il garde. Les autres gnostiques qui admettent toute l'Écriture l'interprétent mal par ignorance. Irénée indique la cause des différences des deux Testaments et il en montre l'unité d'après l'enseignement des apôtres et de leurs disciples, qui prêchaient aux Grecs le seul et unique Dieu, créateur de toutes choses, et aux Juifs, Jésus-Christ, son Fils, 15, 16.

Cet enseignement est plus manifeste encore dans la lettre que les apôtres adressèrent aux gentils convertis, pour les confirmer dans leur foi. Les discours de Pierre et de Jacques, prononcés devant toute l'Église de Jérusalem, et la lettre adressée aux frères d'Antioche de Syrie et de Cilicie montrent clairement qu'il n'y a pas d'autre Père que le Dieu d'Israël et que la liberté du Nouveau Testa-

(1) Les mots *et actibus apostolorum* ne désignent pas le livre des Actes des apôtres, mais les actions des apôtres distinctes de leurs paroles. Aussi ne reproduisent-ils pas le titre du livre, et ne faut-il pas imprimer en majuscule la première lettre du mot *actibus*, comme Harvey l'a fait, t. II, p. 66.

(2) Les Epitres de saint Paul sont ici encore indépendantes des Actes, que Marcion ne reconnaissait pas.

Digitized by Google

ment était seule laissée aux nouveaux croyants, 17. Cette liberté, relativement aux observances légales, Pierre l'avait déjà accordée aux gentils convertis de la maison de Corneille, 18. Tout en la reconnaissant aux païens, ceux qui entouraient Jacques ne l'acceptaient pas pour eux-mêmes, et Pierre, qui avait mangé avec les gentils, s'en sépara par crainte des judaïsants. Paul dit que Barnabé fit de même. Donc les apôtres, que le Seigneur avait choisis comme témoins de la doctrine intégrale, Pierre, Jacques et Jean, agissaient ainsi, parce que le Dieu qui avait donné la loi mosaïque était le même que le Dieu Père de Notre-Seigneur, 18.

Paul prêchait aux gentils le même Dieu que Pierre aux circoncis, XIII, 1 ; le Seigneur lui-même avait dit à Philippe qu'en le voyant, on voyait le Père ; il avait dit aussi qu'il envoyait ses douze apôtres aux brebis perdues d'Israël. Enfin Paul fut d'accord avec les autres apôtres à Jérusalem. La conclusion d'Irénée au sujet du voyage que saint Paul fit pour régler la question des observances légales est celle-ci :

> *Si quis igitur diligenter ex Actibus Apostolorum scrutetur tempus de quo scriptum est ascendisse Hierosolymam propter prædictam quæstionem inveniet eos qui prædicti sunt a Paulo annos concurrentes. Sic est consonans et velut eadem tam Pauli annuntiatio, quam et Lucæ de apostolorum testificatione, 3.*

Le livre des Actes, dont le titre est donné cette fois, contient donc le témoignage que Luc rend des apôtres dans la question des observances légales, et ce témoignage concorde, pour l'époque du voyage de Paul et de Barnabé à Jérusalem, avec ce que Paul rapporte dans l'Épître aux Galates, quoique, saint Irénée l'a bien vu, pour les détails, il soit divergent.

Jusqu'à présent, saint Irénée a résumé la doctrine des

Digitized by Google

apôtres sur Dieu et sur Jésus-Christ, telle qu'elle est énoncée dans les quinze premiers chapitres des Actes, c'est-à-dire dans la première partie du livre. M. Hoh l'a noté exactement (1), mais il a arrêté là l'analyse du *Contra hæreses*, et par suite, il a mal compris quelques affirmations que saint Irénée a faites dans le chapitre XIV. Il fallait continuer cette analyse et constater l'usage que l'évêque de Lyon a fait de la seconde partie du livre des Actes. Or Irénée, comme l'a justement remarqué M. Jacquier (2), « prouve, en citant le journal de route, que Luc était le compagnon de Paul ».

Il écrit, en effet :

> *Separatis enim, inquit* (Lucas), *a Paulo, et Barnaba et Johanne, qui vocabatur Marcus, et cum navigassent Cyprum* (*Act.*, *XV*, *36-XVI*, *5*), *nos venimus in Troadem, et cum vidisset Paulus per somnum virum Macedonem, dicentem : Veniens in Macedoniam, opitulare nobis, Paule ; statim, ait, quæsivimus proficisci in Macedoniam, intelligentes quoniam provocavit nos Dominus evangelizare eis. Navigantes igitur a Troade direximus navigium in Samothracum.*

Saint Irénée fait commencer le récit à la première personne du pluriel au verset 8, à l'arrivée à Troas, alors que le texte oriental des Actes n'emploie le pronom personnel *nous* qu'au verset 10. Il résume, d'autre part, les versets 9 et 10, en rapportant avec quelques variantes les paroles du Macédonien. Le verset 11 a aussi un texte un peu différent du nôtre. Irénée résume enfin la suite du récit, v. 12-24 :

> *Et deinceps reliquum omnem ipsorum usque ad Philippos adventum diligenter significat, et quemadmodum primum sermonem*

(1) *Die Lehre des hil. Irenäus über das Neue Testament*, Munster en Westphalie, 1919, p. 67-71.

(2) *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, t. III, p. 6.

Digitized by Google

*locuti sunt : Sedentes enim, inquit, locuti sumus mulieribus quæ convenerunt ; et quoniam crediderunt, et quam multi.*

Ainsi l'évêque de Lyon fait arrêter justement le premier *Wirstück* à l'arrivée de Paul et de ses compagnons à Philippes. Mais saint Irénée avait fait précéder tout cet épisode de cette phrase : *Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in Evangelio, ipse facit manifestum, non glorians sed ab ipsa productus veritate*. Puis au premier *Wirstück*, il joint immédiatement le second, Act., xx, 5, qui débute à leur départ de Philippes pour Troas. Saint Irénée en déduit, comme le ferait un critique moderne (1), que Luc raconte dès lors soigneusement ce qu'il a fait en la compagnie de Paul, indiquant les lieux et les villes par où ils ont passé, le nombre des jours du séjour qu'ils y ont fait, jusqu'à leur arrivée à Jérusalem, puis ce qui est survenu à Paul en cette ville, comment, fait prisonnier, il fut envoyé à Rome : il nomme le centurion qui conduisait l'apôtre, le changement de vaisseaux, le naufrage à Malte, la guérison du père de Publius, l'arrivée à Pouzzoles et à Rome, et la durée de leur séjour en cette dernière ville. De ce résumé des *Wirstücke*, Irénée conclut :

*Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea, uti neque mendax, neque elatus deprehendi possit, eo quod omnia hæc constarent, et seniorem eum esse omnibus qui nunc aliud docent, neque ignorans veritatem.*

(1) Par exemple, M. Loisy, qui ne sera pas suspect de sympathie exagérée pour l'auteur des Actes, *op. cit.*, p. 909, quoiqu'il distingue ce qui est de la source, c'est-à-dire du Second livre de Luc à Théophile, des fictions ajoutées par le rédacteur définitif des Actes. Dans le déchet et les débris qui, selon lui, nous restent de l'œuvre de Luc, il a reconnu que Luc « avait dû quitter Antioche avec Paul, en compagnie de Silas, quand Paul, séparé de Barnabé, se lança... à la conquête de l'Asie Mineure ; en tous cas, il était avec lui » à Troas. Au xx^e siècle, on parle donc comme à la fin du ii^e.

Digitized by Google

Il dit ensuite que Luc ne fut pas seulement le *prosecutor*, mais aussi le *cooperarius apostolorum*, *maxime autem Pauli*, et il prouve sa coopération aux prédications de Paul par le témoignage que l'apôtre lui-même en rend dans ses Épîtres. Il cite d'abord I Tim., IV, 10, 11, et il en conclut : *Unde ostendit quod semper junctus ei et inseparabilis fuerit ab eo.* Il cite ensuite Col., IV, 11, et il déduit de tout cet ensemble cette conclusion finale, qui vise le troisième Évangile :

> *Si autem Lucas quidem, qui semper cum Paulo prædicavit, et dilectus ab eo est dictus, et cum eo evangelizavit, et eruditus est referre nobis Evangelium nihil aliud ab eo didicit, sicut ex verbis ejus ostensum est, quemadmodum hi qui nunquam Paulo adjuncti fuerunt, gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta ?*

Cette conclusion finale « sur les relations étroites et durables de Luc avec Paul » à propos du troisième Évangile et des Actes, a été mal comprise par quelques critiques catholiques. « A prendre toutes ces expressions (de saint Irénée) à la lettre, on pourrait taxer Irénée d'exagération et l'appeler un auteur à tendances. Mais quiconque veut noter qu'Irénée (III, XIV, 1) ne fait dater cette intimité qu'à partir de Act., XV, 39, n'y verra qu'une simple expression oratoire » (1). Il n'y a rien d'oratoire dans l'exposition plutôt sèche de l'évêque de Lyon, sinon l'ironie, qui perce à peine, contre les gnostiques qui enseignent autre chose que Luc et qui pourtant n'ont pas été les com-

(1) A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896, p. 32. Cf. p. 29. M. Hoh a reproduit deux fois l'expression de M. Camerlynck, à propos du troisième Évangile, *op. cit.*, p. 28, note 2, et des Actes, p. 66, note 1. M. Loisy a commis la même confusion, en accusant Irénée de « trop dire », quand il dit que Luc fut « inséparable de Paul » et « son collaborateur en Évangile », ayant participé à tous ses voyages. *Les Actes des apôtres*, p. 9-10.

Digitized by Google

pagnons des apôtres. La véritable explication, M. Camerlynck l'a indiquée. Ce n'est qu'à partir de Act., XVI, 6, qu'Irénée fait de Luc un compagnon de Paul. Citant le premier *Wirstück*, il arrête leurs premiers rapports à leur arrivée et à leur séjour à Philippes. Act., XVI, 40. A cet endroit, Luc dit clairement que Paul et Silas partirent sans lui. Saint Irénée l'a bien vu, car il ne fait pas (XIV, 1) de Luc un témoin oculaire des événements qui suivent jusqu'au second *Wirstück*, dont il cite les premiers mots, Act., XX, 6 ; il indique donc par là que Paul, seul sans ses compagnons, le rejoignit à Philippes, où il était demeuré seul, et qu'il l'accompagna de nouveau à partir de cette ville. Bien plus, saint Irénée marque clairement que Luc n'assista pas à tous les faits rapportés dans ce second *Wirstück*, quand il attribue à Paul seul le discours que l'apôtre tint à Milet aux anciens d'Éphèse et qu'il en loue la simplicité. Il a donc dit seulement que Luc a été le compagnon *inséparable* de Paul, qu'il a été *toujours* présent aux faits qu'il rapporte dans *tous* ces passages où le narrateur parle à la première personne du pluriel. Et finalement, il compare la simplicité de Luc, dans tous ces récits où il a joué un rôle personnel, à celle des apôtres :

> *Sic igitur et Lucas nemini invidens, ea quæ ab eis* (les apôtres) *didiceret, tradidit nobis, sicut ipse testificatur dicens : Quemadmodum tradiderunt nobis qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi*, 2.

M. Harnack, de son côté, a critiqué « l'exorbitante affirmation » d'Irénée, quand il dit « hardiment » que Luc fut *non solum prosecutor sed et cooperarius apostolorum* (III, XIV, 1), affirmation corrigée toutefois par l'addition : *maxime autem Pauli*, pour la concilier en quelque chose avec l'histoire véritable (1). Le professeur berlinois, qui

(1) *Op. cit.*, p. 45.

Digitized by Google

n'avait pas relevé la même affirmation, faite, XI, 1, à propos du troisième Évangile, n'a pas remarqué non plus qu'ici saint Irénée présentait Luc comme compagnon et coopérateur des apôtres, surtout de Paul, en le considérant comme l'auteur du troisième Évangile aussi bien que des Actes. Il n'a pas vu non plus qu'en comparant la simplicité de Luc avec celle des apôtres, quand ils rapportaient ce qu'ils avaient appris du Seigneur, et notamment de Paul dans son discours de Milet, l'évêque de Lyon avait ajouté que le troisième évangéliste avait la même simplicité; en nous transmettant *ea quæ ab eis* (les apôtres), *sicut ipse testificatur, dicens : Quemadmodum tradiderunt nobis qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi* (Luc, II, 2), XIV. 2. Et que Luc ait appris des apôtres ce qu'il rapporte dans son Évangile, cela ressort encore de la suite : *Si autem quis refutet Lucam, quasi non cognoverit veritatem, manifestum erit proficiens Evangelium, cujus dignatur esse discipulus. Plurima enim et magis necessaria Evangelii per hunc cognoscimus*, soit des faits de la vie de Jésus, soit des particularités de son enseignement, notamment les miracles et les paraboles qu'on ne trouve que dans le troisième Évangile. *Et alia multa sunt quæ inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur*, en particulier l'apparition de Jésus ressuscité aux disciples d'Emmaüs, 3. Les disciples de Marcion et de Valentin doivent donc recevoir tout ce qui est dit par Luc, sans écourter son Évangile comme font les Marcionites ou sans l'interpréter audacieusement comme font les Valentiniens.

> *Si autem et reliqua suscipere cogentur, intendentes perfecto Evangelio et apostolorum doctrinæ, oportet eos pœnitentiam agere, ut salvari a periculo possint*, 4.

Si M. Harnack avait replacé « l'exorbitante affirma-

Digitized by Google

tion » d'Irénée dans son contexte, il aurait constaté que l'évêque de Lyon faisait de Luc le compagnon et le coopérateur des apôtres, desquels l'évangéliste avait appris leur doctrine, bien qu'il ait rédigé par écrit l'Évangile que Paul avait prêché, I, 2.

M. Loisy l'a bien vu, quand il dit qu'Irénée (III, X, 1; XIV, 2) déjà, « semble-t-il », avant Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, VI, 6, « tire du prologue de l'Évangile, d'ailleurs mal compris, que Luc n'avait pas été seulement compagnon de Paul, mais d'abord disciple des apôtres, ces premiers témoins et ministres de la parole évangélique dont Luc déclare que proviennent ses informations (Luc, I, 2-3). On entendait παρηκολουθηκότι ἄνοθεν πᾶσιν comme se rapportant aux apôtres, témoins du Christ (1) ». Mais dans ce passage de M. Loisy, il y a deux choses à relever. D'abord, ce n'est pas « semble-t-il », qu'il faut dire, car il est évident que saint Irénée a interprété ainsi le prologue du troisième Évangile. Instruit par les apôtres de ce qu'ils avaient appris du Seigneur, Luc a reproduit avec vérité leur doctrine, *sicut ipse testificatur dicens* : *Quemadmodum tradiderunt nobis qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi*, XIV, 2. De plus, dans la préface du IVe livre de son ouvrage, 2, l'évêque de Lyon rappelle que, dans le livre précédent, il a réfuté les erreurs des Valentiniens sur Dieu et sur Jésus-Christ, en montrant le sentiment des apôtres, *quoniam... nihil tale senserunt qui ab initio speculatores et ministri fuerunt verbi veritatis*. Quant à savoir s'il a « mal compris » ce passage du prologue, nous ne le discuterons pas; nous nous bornerons à constater qu'en 1907 M. Loisy lui-même (2) traduisait le prologue : « d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été, depuis le commencement, témoins oculaires et ministres de la

(1) *Op. cit.*, p. 14-15.
(2) *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 270, 271, 272.

Digitized by Google

parole », et il déclarait que Luc avait « principalement en vue les apôtres ». C'est de leur enseignement « que Luc lui-même prétend dépendre ». Il ajoutait, toutefois, que Luc ne se prévalait pas « de relations directes avec les disciples immédiats de Jésus ». Luc n'aurait puisé l'enseignement des apôtres que dans des Évangiles plus anciens (1). Si les paroles citées plus haut doivent être entendues « des recherches que Luc a faites avant de se décider à écrire, non d'une participation aux événements qui ferait de lui un témoin », il faut observer que saint Irénée ne les invoque pas, et qu'il déclare tout uniment, mais hardiment que Luc a appris directement de ceux qui, dès le commencement, ont été les témoins oculaires de la vie du Christ et les ministres de la parole de vérité. Il n'avait pas les opinions de M. Loisy touchant la dépendance de Luc relativement aux *Logia* de Matthieu et à l'Évangile de Marc. Il ne dit pas non plus qu'il tenait ce renseignement de la tradition. Son exégèse serait-elle fausse ?

Son but, en tout cas, était de faire valoir la sincérité de l'évangéliste et la réalité de ses récits, puisque Luc avait transmis aux autres ce qu'il avait appris lui-même des premiers apôtres et de Paul. Il opposait le témoignage de cet écrivain sincère et bien renseigné aux Valentiniens qui réfutaient Luc comme si celui-ci n'avait pas connu la vérité. Ainsi l'évêque de Lyon justifiait tous les récits, qui sont propres au troisième Évangile, les récits de l'enfance,

(1) Quand il veut déterminer la date des écrits authentiqnes de Luc, M. Loisy se réfère au recul des événements racontés, recul qui se manifeste dans les prologues surtout dans le premier. « Les premiers témoins de cette histoire, les premiers apôtres de la première génération n'existent plus, et il reste seulement ceux de la seconde génération, ceux qui ont été, *comme Luc lui-même* (c'est moi qui souligne), *les disciples des premiers apôtres* ». *Les Actes des apôtres*, p. 91. Voilà M. Loisy en contradiction avec lui-même, mais une fois de plus et à son insu, d'accord avec saint Irénée.

Digitized by Google

les *Væ* du Sauveur, les miracles et les paraboles, *et alia multa quæ inveniri possunt a solo Luca dicta esse*, 3. *Necesse est igitur et reliqua quæ ab eo dicta sunt recipere eos, aut et his renuntiare.* Il n'y a pas non plus de choix à faire, comme font les Marcionites, 4.

La même conclusion s'impose contre les hérétiques, qui ne reconnaissent pas saint Paul. Ils doivent, en effet, rejeter de l'Évangile toutes les paroles que nous ne connaissons que par Luc seul et ils n'ont pas le droit de s'en servir, ou bien, s'ils les acceptent toutes, ils doivent recevoir nécessairement aussi les témoignages que Luc, dans les Actes, rend à Paul.

> *Neque enim contendere possunt Paulum non esse apostolum, quando in hoc sit electus, neque Lucam mendacem esse, possunt ostendere veritatem nobis cum omni diligentia annuntiantem.*

Si donc Dieu a voulu que beaucoup de passages évangéliques nous soient rapportés par Luc seul, il faut nécessairement, pour garder inaltérée la règle de la vérité et être sauvé, admettre aussi le témoignage que Luc a rendu *de actibus et doctrina apostolorum.*

> *Igitur testificatio ejus vera, et doctrina apostolorum manifesta et firma, et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium*, xv, 1.

Ainsi, pour saint Irénée, Luc n'est pas seulement l'auteur du troisième Évangile et des Actes, c'est un écrivain sincère et bien renseigné ; il a été le compagnon et le disciple des apôtres, il expose leur doctrine qui est véritable et ferme et il est nécessaire d'accepter tout son témoignage et non pas une partie seulement de son témoignage.

Saint Irénée, dans la suite de son ouvrage, continue à citer, à l'occasion, quand il expose la doctrine des apôtres

Digitized by Google

sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, les deux écrits de saint Luc, principalement le troisième Évangile ; mais il envisage leur contenu plutôt que leur auteur. Il nomme cependant quelquefois Luc, par exemple, à propos de la généalogie de Jésus, III, XXXII, 1 ; à propos de la parole : *Nemo cognovit Filium*, IV, XI, 1 ; pour le récit de la tentation, V, XXI, 2. Le livre des Actes est moins souvent utilisé que le troisième Évangile. Toutefois, le discours de Philippe à l'eunuque éthiopien, déjà cité, III, XII, 10, est encore rappelé, IV, XXXVII, 2. Le discours du premier diacre et martyr Étienne, cité, III, XII, 13, est mentionné sous le nom de Luc au sujet de ce qu'il dit de Moïse, IX, XXVI, 1.

Ainsi, le témoignage de l'évêque de Lyon sur les Actes des apôtres est bien plus important qu'on ne le dit communément. Il atteste à la fois le caractère inspiré de ce livre, puisqu'il le cite comme Écriture divine, son authenticité, puisqu'il l'attribue expressément au troisième évangéliste, suivant Luc, sa véracité, puisque l'auteur, disciple des apôtres et particulièrement de saint Paul, a été bien renseigné et qu'il a été témoin oculaire d'une partie des faits qu'il raconte, enfin son autorité pour nous faire connaître la doctrine des apôtres, qui est conforme à celle du Seigneur Jésus, des prophètes de l'ancienne alliance et de la législation mosaïque.

Cette longue et minutieuse analyse du témoignage de saint Irénée sur les Actes, si fertile déjà en renseignements précis, nous permet enfin d'indiquer la signification du titre du livre, que cet écrivain est le premier à fournir. Ce titre, comme l'a bien vu M. Harnack (1), a été donné au livre en considération de son contenu. Les Actes contiennent l'histoire de l'Église primitive. Cette histoire nous apprend les premiers actes du collège apostolique

(1) *Op. cit.*, p. 44-45.



Digitized by Google

avant sa dispersion ; elle rapporte les discours que Pierre prononçait au nom de tous et ceux que tenaient les disciples des apôtres, Étienne, Philippe, d'accord avec les leurs et reproduisant leur doctrine; elle raconte quelques faits de la mission de saint Pierre chez Corneille, le premier converti du paganisme, et l'approbation que l'Église de Jérusalem donna à la prédication de l'Évangile aux gentils. Elle raconte surtout les missions de Paul et de Barnabé, et elle justifie le droit de l'apôtre des gentils, choisi par Jésus lui-même, à être pleinement et légitimement associé à la prédication des Douze; elle fait ressortir l'accord de sa prédication avec la leur, au moins dans les grandes lignes. C'est bien ainsi que l'a entendu saint Irénée, qui signale même que les principaux passages des Épîtres de Paul sur Dieu et le Christ, ont le même sens que la prédication des autres apôtres.

En disant que les Actes, dans leurs quinze premiers chapitres, sont « le témoignage de Luc touchant les apôtres », il a exprimé précisément « l'idée que l'Église a voulu prendre du livre (1) » et celle qu'exprime le titre. Mais ce titre « n'est point exact (2), attendu que le livre non seulement ne contient pas une histoire suivie des principaux personnages apostoliques, mais qu'il ne conduit même pas jusqu'à son terme la carrière des deux apôtres qui tiennent la principale place dans les récits, à savoir Pierre et Paul. Le titre marque donc ce que la tradition a voulu voir dans un ouvrage qui se trouve être la seule source un peu autorisée où l'on eût un ensemble de renseignements sur les premières origines du christianisme et sur l'activité de ses principaux fondateurs. A un moment où on éprouvait le besoin d'invoquer ce témoignage aposto-

(1) A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, p. 10.

(2) En ceci, M. Loisy est d'accord avec Harnack, *op. cit.*, p. 67, et il semble même qu'il a emprunté cette idée au professeur de Berlin.

Digitized by Google

lique et d'en relever le prestige, on fut heureux de posséder un livre qu'on pouvait avec un peu de bonne volonté regarder et présenter comme le livre de l'apostolat, le livre des apôtres. Un livre qui, tout en recommandant Paul...., le faisait rentrer dans le rang et le subordonnait très nettement aux apôtres primitifs, disciples immédiats du Christ. C'est au moment où fut constitué dans ses grandes lignes le canon du Nouveau Testament, que le livre des Actes fut ainsi compris; et c'est à ce moment que le besoin se fit sentir d'un titre spécial pour les Actes définitivement séparé de l'Évangile. Le titre aura donc été choisi alors et en rapport avec l'idée qu'on se faisait du livre » (1).

La tradition, dont Irénée est le premier témoin, n'a pas si mal vu que le prétend M. Loisy, quand elle a donné au second livre de Luc à Théophile le titre d' « Actes des apôtres ». Le livre, en effet, s'il n'est pas une histoire complète des Douze, ni même des deux apôtres principaux, Pierre et Paul, est cependant exactement le livre de l'apostolat, dans le sens précédemment expliqué. Ce que la tradition a voulu voir dans le livre s'y trouve réellement. Elle n'y a pas vu toutefois ce qu'y voit M. Loisy au sujet de Paul, l'apôtre des gentils, puisque nulle part, ce livre ne le fait rentrer dans le rang ni ne le subordonne nettement aux apôtres primitifs, disciples immédiats du Christ. Saint Irénée (et M. Harnack est du même avis) (2), a bien vu que Paul y était présenté comme apôtre au même titre que les Douze. Choisi par le Seigneur lui-même pour le ministère de l'apostolat, Paul prêche aux Juifs et aux gentils le même Évangile que Pierre, l'apôtre de la circoncision. Ces deux apôtres annoncent tous deux le même

(1) A. Loisy, *ibid.*, p. 67.

(2) Pour lui, le livre des Actes légitime l'apostolat de Paul, *op. cit.*, p. 37.

Digitized by Google

Dieu et le même Seigneur Jésus (1). Saint Irénée n'avait pas l'idée des prétentions de saint Paul à l'indépendance et à l'autonomie que lui prête M. Loisy. Brouillé avec Pierre et Barnabé depuis l'incident d'Antioche, « tenant pour judaïsant tout ce qui ne marchait pas avec lui, on pourrait dire tout ce qui n'était pas lui », voulant conduire à sa guise son action personnelle, on l'aurait opposé à l'apostolat authentique dont Pierre était le principal représentant, et on aurait signalé sa « situation anormale, un peu plus tard on aurait dit schismatique ». Le grief principal qu'on portait contre lui était « dans son isolement et dans sa prétendue autonomie. On ne l'excommunia point, parce que l'excommunication pour un cas semblable n'était pas encore inventée ; mais on fit en sorte de résorber effectivement dans la communion générale les groupes de convertis qu'il organisait à part et comme pour lui ; on y réussit malgré lui, sous ses yeux, et lui-même ne résiste pas absolument, parce qu'il veut aussi l'unité dont il s'est dégagé par l'exubérance de sa nature et de son action » (2). Il faut solliciter vigoureusement le livre des Actes pour y découvrir ce portrait de Paul, qui est une caricature de l'histoire et que saint Irénée n'y a pas découvert.

Le titre du livre, approprié à son contenu, Irénée le cite une fois. Il lui est antérieur. M. Loisy en date la formation avant 170, quand le canon du Nouveau Testament fut constitué dans ses grandes lignes. M. Harnack fait entrer, dans ce premier canon, les quatre Évangiles, les Actes des apôtres et les Épîtres de saint Paul, il le rapporte aux années 160-180, et il attribue à l'auteur de ce

(1) Paul est encore d'accord avec Pierre, Jean et Matthieu dans l'interprétation de l'oracle d'Isaïe sur la Vierge-mère, III, xxv, 1.

(2) *La carrière de l'apôtre Paul*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, décembre 1920, p. 461-463, 467-468. Cf. *L'Épître aux Galates*, Paris, 1916, p. 30.

Digitized by Google

premier recueil le titre de Πράξεις Ἀποστόλων. Il remarque que les Actes sont le seul livre du Nouveau Testament qui n'ait pas dans son titre le nom de son auteur, Luc. Le nom de l'auteur lui importait peu, parce qu'il ne considérait que son contenu et son droit à entrer dans l'organisme d'un recueil apostolique. Ce titre ne répond pas parfaitement à la réalité; il ne venait pas de soi. Il a été adopté pour répondre au point de vue organique du recueil néotestamentaire (1). Saint Irénée, tout en considérant, lui aussi, le livre des Actes comme le livre catholique des apôtres, attache une grande importance au nom de son auteur. Il nomme Luc douze fois comme l'auteur des Actes, et il signale qu'il a été le compagnon, le disciple et le coopérateur des apôtres et de saint Paul en particulier. La composition du livre par un disciple des apôtres, par l'auteur du troisième Évangile, concourait à donner au livre de l'autorité et à montrer qu'il contenait la véritable doctrine des apôtres. Ces considérations, répétées par le premier écrivain ecclésiastique qui ait cité le livre des Actes par son titre, me paraissent compromettre fortement les explications hypothétiques que Harnack et Loisy, après lui, donnent du sens du titre : Actes des apôtres.

E. Mangenot,
*professeur à l'Institut catholique de Paris.*

(1) *Op. cit.*, p. 45, 46, 64, 66, 67. Ce titre ne répond ni au but ni au plan de Luc, tels, au moins, que M. Harnack les comprend. Dans son second livre, en effet, Luc se proposait, selon lui, de montrer la force de l'Esprit qui s'était manifestée dans les progrès de l'évangélisation depuis Jérusalem jusqu'à Rome. *Die Apostelgeschichte Untersuchungen*, Leipzig, 1908, p. 12. Mais, bien que l'opinion qui voit dans Act. I, 8, en un discours que Jésus ressuscité adressait aux Onze, le programme que l'auteur du livre se proposait de remplir, soit très répandue parmi les critiques contemporains, elle prête flanc à de nombreuses difficultés, voir Felten, *Die Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 9. L'opinion de M. Loisy exprimée dans ses *Actes des apôtres* (p. 159), n'est pas moins contestable.

Digitized by Google

# LA PHILOSOPHIE DE LOUIS BAUTAIN

## « LE PHILOSOPHE DE STRASBOURG »

### II. Théorie de la croyance (*suite*).

La philosophie à ses yeux est en effet au moins autant amour que connaissance. Comme il y a en nous des germes de connaissances, il y a en nous des germes d'amour; et il y en a tout autant. Qui se tient aux connaissances inférieures le fait parce qu'il se tient aux amours inférieures. Qui ne s'élève pas aux idées supérieures en est empêché par son impuissance à s'élever aux amours supérieures; et c'est finalement l'amour qui scelle l'intuition et la certitude. Bautain aime à reprendre et à développer (1) dans le plus pur esprit platonicien la doctrine des ascensions dans l'amour, à faire passer son disciple de la contemplation des beautés créées à la contemplation de la beauté incréée. Il a su fondre et transposer les allégories de l'*Aphrodité ourania* et de l'*Aphrodité pandémos*, d'une part, et des hommes de la caverne et des vrais philosophes, d'autre part, dans une page qui est bien de son temps sur « les hommes de l'Infini et les hommes du fini ».

En ce qui concerne les premiers, « rien de terrestre ne peut les satisfaire, ils tendent instinctivement vers l'Infini, le cherchent par toutes les voies, n'ayant de goût que pour ce qui leur en offre l'image; ils sentent, aiment, pensent autrement que les autres, qui ne les comprennent pas et s'en moquent. Il y a en eux quelque chose de vague,

(1) Il le fait en particulier dans les belles et longues pages (*Psychologie expérimentale*, II, pp. 389 à 397) d'un chapitre consacré tout entier à analyser l'exercice et l'évolution de l'intelligence, chapitre qui est platonicien du commencement à la fin.

Digitized by Google

d'élevé, de profond, qui leur donne l'air du mystère ; ils semblent être sous l'impression d'une force supérieure. Quand ils aiment, c'est pour toujours ; car leur désir ne s'arrête point à l'objet borné qui frappe leur regard, mais s'attache à l'idéal dont la réalité n'est qu'une ombre. Leurs pensées ne sentent point les choses de la terre, elles sont dominées par les idées transcendantes dont elles dérivent, et leur but est au-delà de ce monde. Aussi, quoi que fassent ces hommes, et où qu'ils soient placés, ils sont supérieurs à ce qui les entoure. L'Infini qui est en eux les élève au-dessus du niveau, et se manifeste par l'une ou l'autre forme de leur existence. Ils ne seront ni bons ni mauvais à demi, ils deviendront les bienfaiteurs ou les fléaux de la terre ». Car « le sentiment de l'infini éprouvé par l'âme dès l'origine, et qui a excité en elle ce besoin d'infini qui l'agitera constamment ici-bas, ce désir immense, cette ambition sans mesure qui en sortent, peuvent prendre une fausse direction ». « Ne connaissant plus Dieu objectif, l'homme se fait à lui-même un Dieu subjectif ; il se le représente sous mille formes et ne peut le saisir sous aucune ; il demande partout l'infini dont son cœur a besoin, et, ne le trouvant nulle part, il se consume à aimer sans espoir, et s'évanouit dans l'impuissance de ses désirs et de ses pensées ». Et il en sera ainsi tant qu'il ne reviendra pas à la pureté, et ne s'élèvera pas à la sainteté.

Les hommes du fini, « qui sont certainement les plus nombreux sur la terre... n'ont jamais éprouvé le sentiment de l'Infini, n'en ont point conçu l'*idée*, n'ont pas été pénétrés au fond de l'âme par l'action de Dieu. Ils ont entendu parler de Dieu ;.. mais le mot a seul a frappé leur oreille, et la vertu du nom n'a pas touché leur cœur ;.. en sorte qu'il n'y a pas eu réellement de rapport vivant ou de pénétration entre eux et Dieu. Dès lors, ils ne compren-

Digitized by Google

nent pas ce qu'ils n'ont pas expérimenté, et tout ce qu'on peut leur dire à cet égard est pour eux une langue inconnue, à laquelle rien de réel ne correspond. Il n'y a de vrai à leurs yeux que ce qu'ils connaissent, et ils connaissent ce que les sens peuvent saisir, l'imagination embrasser, la raison expliquer. Ce sont les hommes positifs du monde, hommes de sens, de raisonnement, de calcul, ayant toujours devant eux un but terrestre, et ne concevant pas qu'on puisse porter ses vues au-delà de cette terre, qui leur plairait fort comme demeure éternelle, si on en retranchait la maladie et la mort. Ne leur parlez point de sainteté, de charité, de dévouement : ces mots leur paraissent insignifiants, sinon absurdes. Ils estiment la science pour ses applications à la vie sensuelle ; et les sciences physiques et mécaniques en sont l'apogée.... Ils ne soupçonnent rien au-delà du phénomène. Ils estiment les arts par la même mesure ; l'idéal est une abstaction, ou une rêverie de cerveaux creux, c'est la folie des artistes. En un mot, le goût du fini et la gravitation terrestre animent ces hommes ; la matière possède leur cœur ; et il y a entre eux et les premiers la distance du ciel à la terre » (1).

C'est donc avant tout aux hommes de l'infini que sont réservées les vraies certitudes, les certitudes métaphysiques, morales et religieuses, celles qui naissent dans l'âme de la vraie foi, du contact avec les réalités supérieures, avec Dieu. Mais il faut que la dialectique de l'amour joue, autrement dit que l'âme s'assouplisse à l'action divine en s'y préparant par les purifications nécessaires. Purifications platoniciennes dont Bautain montre l'accomplissement dans l'ascèse chrétienne. Il faut cultiver en soi le « sens du divin » (le mot est de lui), les besoins du divin. Il faut savoir que nous avons en nous des germes de vie divine ;

(1) *Philosophie morale*, I, pp. 520 à 525.

Digitized by Google

que la Parole de Dieu ne saurait nous apporter aucune révélation qui ne soit attendue au fond de notre cœur; qu'elle ne saurait surtout nous contraindre ni nous faire violence; qu'elle ne doit enfin nous combler de ses trésors qu'à mesure que nous serons disposés à les recevoir. La préparation et la soumission de l'âme à la foi est donc une condition absolue de la foi, sa condition subjective, résumée dans « la volonté de croire ». « Encore une fois, les arguments et les dissertations, la pensée et la parole humaine, ne prouveront jamais d'une manière absolue la vérité intrinsèque de la parole divine à un homme qui ne serait pas disposé à croire; et il n'y a que la Vérité elle-même qui puisse opérer cette prédisposition. Il faut qu'il ait le désir de la science, la conscience de son ignorance. Il faut que le rayon céleste ait déjà percé les ténèbres de son entendement, touché son âme, réveillé le sens métaphysique, excité en lui la faim, le goût de la Vérité. S'il est ainsi préparé, parlez-lui du Livre qui contient toutes les vérités, toutes celles au moins dont nous sommes capables dans notre état présent. Expliquez-lui le sens de ce qu'il pourra comprendre; déroulez à ses yeux le vaste tableau de l'humanité et de son histoire contenue dans ce livre; constatez l'accord des faits historiques avec les faits de sa conscience, et vous verrez s'il vous écoutera, s'il ne recevra pas avec joie la parole de la doctrine, comme répondant au désir de son cœur, au besoin de son intelligence, comme élargissant le cercle de sa raison et l'affermissant... Le premier devoir est l'adhésion à la parole qui est annoncée; la première vertu est la soumission du cœur à l'autorité de cette parole. Le voile tombera au terme, et alors nous verrons la vérité de ce que nous aurons cru : il nous sera vraiment fait et donné selon notre foi » (1).

(1) *Philosophie du christianisme*, I, pp. 310 311.

Digitized by Google

Ainsi la psychologie de la foi confirme la théologie de la foi : l'une et l'autre y montrent un don de Dieu, scellé par une coopération libre de l'âme, un processus d' « action et réaction » entre Dieu et l'âme, une « alliance » vivante entre le créateur et la créature. « S'il admet la grâce, l'homme reçoit avec elle les prémices de la foi et de la certitude métaphysique. Non point la certitude de telle vérité déterminée, mais la certitude générale d'un agent qui lui est supérieur, qui a excité en lui la faim de la justice, la soif de la vérité et de la lumière. C'est ce que vous éprouvez, ainsi que vos amis ; c'est l'effet du rayon céleste qui vous a prévenus, du don de Dieu qui vous a été offert et que vous avez accepté... Sans ce don de Dieu, d'un côté, et sans l'admission libre de la grâce de l'autre, il eut été inutile de vous parler de vérités métaphysiques : vous n'auriez pu les comprendre, pas plus que l'aveugle ne comprend l'éclat de la lumière... Voilà pourquoi je vous recommandais si fort la prière du cœur, l'invocation de la Vérité. J'avais appris par une heureuse expérience que le désir sincère et ardent de la vérité a une grande force pour l'attirer » (1).

Ainsi, selon le plus ou moins de préparation de l'âme, la foi y produit plus ou moins ses effets de lumière, de chaleur et de force. « La vertu de la foi, c'est de conduire l'homme de clarté en clarté, de certitude en certitude, suivant sa capacité et la pureté de son cœur : « Heureux « ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu »... Comme la colonne qui guidait vos pères dans le désert, la foi a aussi son côté obscur ; mais cette obscurité n'est point absolue. La foi n'est point aveugle, comme on le dit, puisque c'est elle, au contraire, qui désille, purifie et fortifie l'œil intérieur, qui le guérit de l'aveugle-

(1) *Philosophie du christianisme*, I, p. 316-317.

Digitized by Google

ment (1) ». Finalement, elle élève l'âme à des régions insoupçonnées de la raison, et l'on a l'expansion définitive de la vie humaine réagissant à la vie divine qui l'inonde. Car, « c'est de l'âme et non de la raison que part la foi ».

*
* *

Voici, pour terminer, une page où se résume toute cette délicate psychologie : « La *foi*, c'est-à-dire l'adhésion de l'âme à l'action divine qui la touche (ce qui la distingue essentiellement de la *croyance* purement humaine) est le sentiment le plus intime et le plus ineffable ». Ce sentiment « outre-passe toutes les facultés qui ne peuvent [ni le produire] ni le comprendre ni le diriger ». En effet, aucune n'y saurait prétendre. « La *volonté* n'est point maîtresse de la foi ; elle ne peut se la donner, ni exciter les sentiments qui l'accompagnent ; pas plus qu'elle ne peut se l'ôter, ni la détruire. Elle vient quelquefois malgré celui qu'elle éclaire soudainement ; et trop souvent l'homme coupable, ou qui est tenté de le devenir, voudrait se débarrasser de sa lumière importune et ne le peut pas... Et quand il voudrait n'être plus religieux, il conserve encore assez de foi pour être superstitieux... La *raison* surtout, réduite à elle-même et à ses lumières naturelles, n'y conçoit rien ; il y a là une manière d'être et d'agir qui la dépasse, et où ne s'appliquent plus sa mesure et ses lois. La foi échappe à l'*imagination* et aux *sens*, qui, ne pouvant saisir les choses qu'en image, n'ont aucune prise sur un sentiment purement spirituel... Elle se dérobe à la *réflexion*, et souvent à la *conscience*. Combien de personnes qui croient, et par moments s'imaginent ne pas croire!.. La plupart des hommes de notre siècle sont dans ce cas ; ils ne veulent

(1) *Ibid.*, I, p. 318-319.

Digitized by Google

pas croire ou paraître croire, par orgueil, par respect humain, ou pour ne pas être gênés. Ils croient cependant plus qu'ils ne savent, parce qu'ils ont commencé à croire en commençant à vivre, et que l'action divine s'est mêlée au premier développement de leur cœur. Ils n'ont point conscience de la foi qui est en eux, jusqu'à ce qu'une occasion la réveille et la manifeste... Combien d'hommes de nos jours ont employé les efforts de leur raison à combattre leurs convictions religieuses, qu'ils regrettent !.. Ils disent qu'ils ne peuvent se donner la foi, puisqu'elle vient de Dieu ; et cela est vrai... Est-ce étonnant, s'ils ont obstrué les avenues [de leur cœur]? » Ils voudraient « les avantages de la foi sans en subir les conditions (1) ». Et ces conditions seront toujours essentiellement morales ; elles auront toujours leur premier siège dans le cœur.

*
* *

Telles sont les assises métaphysiques et critiques de la philosophie de Bautain. Assises nettement intuitionnistes et mystiques. Tous les intuitionnismes possibles s'y retrouvent, depuis l'intuitionnisme platonicien des idées jusqu'à l'intuitionnisme malebranchien et ontologiste de l'idée d'Être, jusqu'aux intuitionnismes de ces derniers temps, l'intuitionnisme psychologique des réalités intérieures, et enfin l'intuitionnisme moral et religieux. Et la sève commune à ces intuitionnismes divers est toujours et partout le mysticisme, la conviction que tout nous met en communication immédiate et personnelle avec Dieu, l'Être des êtres, que toutes nos idées viennent de lui, nous ramènent à lui, et finalement nous laissent seuls à seul devant lui.

Cet intuitionnisme et ce mysticisme, il est bon de le

(1) *Philosophie morale*, I, p. 493 à p. 496.

Digitized by Google

noter, ne fut-ce qu'à la décharge de Bautain, flottaient dans l'atmosphère philosophique de son temps; dans le romantisme, qui ne cessera point de les inspirer à ceux qui s'inspireront de lui. Ils sont la moelle même des créations du poète-philosophe du XIXe siècle (c'est Lamartine que nous voulons dire). Ils sont, en particulier, aussi essentiels à la pensée de Fichte, de Schelling et de Hegel qu'à celle de Bautain. Mais on le remarque moins, parce que ces philosophes ont eu bien soin de ne pas les mettre en pleine évidence. Ils ont profité de l'absence de Kant pour ne pas écrire leur théorie de la connaissance et de la certitude, et pour ne pas s'expliquer sur l'origine de leurs idées-mères. Ils se sont contentés de développer ces idées en des cosmogonies prestigieuses aux yeux d'une Allemagne éblouie et comme enfiévrée, et qui admirait trop pour songer à faire preuve d'exigences critiques. L'honneur, sinon le bonheur, de Bautain fut d'aller de lui-même au-devant de ces exigences, de dégager les fondements de sa synthèse, au risque de la rendre par là plus vulnérable, et de raconter l'origine de ses « idées », malgré le danger de faire douter de leurs titres philosophiques.

## III

### Le système.

Il reste à faire voir maintenant comment Bautain utilise ses principes et ses idées, si laborieusement élaborés, et comment il construit avec eux son système. Si tant est qu'on puisse parler de système à propos d'une « science » qui évite toute rigidité, qui se plait au laisser aller platonicien, et qui craint pour ses doctrines les enchaînements et le carcan de la logique. Au surplus, d'entrer ici dans le labyrinthe de tous les problèmes traités nous mènerait trop loin. Nous allons donc nous contenter de dégager

Digitized by Google

rapidement la marche dialectique du philosophe de Strasbourg.

Un problème préliminaire, capital au demeurant, s'offrait à lui, le problème, classique alors, « de l'Infini, du fini et de leurs rapports ». Le triomphe de Bautain est de montrer que ni les transcendentalistes, ni les éclectiques n'ont su le poser ni le résoudre; que leur commun panthéisme est impuissant à définir et à déterminer soit le nécessaire, soit le contingent, soit leurs relations; et qu'enfin les « idées » du Dieu un, du Dieu trine et du Dieu créateur donnent ici à l'esprit la plus haute satisfaction philosophique qu'il puisse recevoir. Et ce triomphe, dont Bautain a pleine conscience, lui inspire certainement les trois quarts de sa confiance dans sa méthode. D'une part, il explique comment la création rend le contingent véritablement contingent et le nécessaire véritablement nécessaire; comment elle assure à Dieu sa suffisance absolue, et aux créatures leur suffisance relative; comment enfin elle fait que tout procède de Dieu et s'y ramène sans s'y perdre, ni s'y dissoudre (1). D'autre part, la conception

(1) *Philosophie du Christianisme*, I et II, lettres vingt-cinquième et trente-troisième. Voir en particulier II, p. 242, 247... Il faudrait d'ailleurs citer l'œuvre entière, dont c'est ici le *leit-motiv*.

Dans sa thèse *Du Panthéisme* (1839), Goschler, disciple de Bautain, a rassemblé sur ce point les enseignements de son maître, en les opposant aux célèbres doctrines professées par Cousin dans son cours de 1828. Cousin avait dit (*Nouveaux fragments philosophiques*, p. 72, 5me leçon) : « Dieu... est à la fois substance et cause, c'est-à-dire, étant cause absolue. un et plusieurs, éternité et temps, espèce et nombre, infini et fini tout ensemble, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu. Tel est le fond même du Christianisme : le Dieu des chrétiens est triple et un tout ensemble, et les accusations qu'on élève contre la doctrine que j'enseigne, doivent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne. » A quoi Goschler répond : « Non, telle n'est pas la Trinité chrétienne... Dans cette fausse et monstrueuse Trinité de Dieu, du monde et de leur rapport, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, la réa-

Digitized by Google

chrétienne de la Trinité lui fournit des réponses topiques aux inévitables questions : « Si Dieu a créé, n'est-ce pas que la création était indispensable à sa vie même, et qu'il ne pouvait sans cela être Dieu ? Sinon, pourquoi aurait-il créé ? » Et il dit : avant de créer, Dieu avait en lui sa vie pleine et suffisante, celle qui s'achève dans les rapports ineffables des trois personnes divines ; et s'il a créé, c'est qu'il est amour : *l'amour est l'explication philosophique de la création avant d'être l'explication théologique de la rédemption* (1).

*
* *

Dès lors, la philosophie toute entière ne peut plus être qu'une « philosophie de la création ». De la création et de la rédemption en même temps ; car Dieu n'a pu avoir qu'un seul plan, et le monde ne peut avoir qu'une seule histoire. C'est ce que méconnaissent les partisans de la « *philosophie séparée* » et de la théologie séparée. Leur

lité et la vérité, le un et le multiple, sont mêlés et confondus. . Il est absurde de dire que le monde fini, temporaire, contingent, dépendant, multiple, soit égal au Principe infini, éternel, nécessaire, absolu, un, qui l'a créé. Etc. » (*Du Panthéisme*, Strasbourg, 1839, p. 138-140).

Tout le livre de Goschler n'est d'ailleurs qu'une illustration et une démonstration par l'histoire de deux grands thèmes bautainiens : qu'il n'y a que deux philosophies possibles, la philosophie théiste, ou « traditionnelle », ou « révélée de Dieu », et la philosophie panthéiste, ou rationaliste ; et qu'il y a identité entre panthéisme et rationalisme, un rationaliste théiste ne pouvant être qu'un rationaliste inconséquent. Tous les philosophes de l'antiquité, rationalistes conséquents, furent panthéistes de fait, même Platon et Aristote. Et ainsi en est-il encore des philosophes modernes, à partir de Spinoza. Descartes fut panthéiste de droit ; mais la foi dont il s'inspira malgré tout lui fit commettre un compromis, celui que Spinoza repousse logiquement. (Il n'est pas question des philosophes scolastiques ; mais évidemment la loi posée exige qu'on cherche et trouve en eux un compromis analogue.)

(1) *Philosophie du christianisme*, I, dix-neuvième lettre ; II, trente-septième lettre.

Digitized by Google

méthode rationaliste les force à traiter isolément de la nature et de la grâce, dont ils ne savent plus rétablir la compénétration certaine. L'attention constante à cette compénétration fait partie essentielle de la méthode de Bautain, méthode de philosophie et de théologie réunies qui lui permet de retrouver les lois de la nature dans la grâce, et les lois de la grâce dans la nature. Ainsi peut-il user constamment du double clavier de ses « idées » naturelles et de ses « idées » surnaturelles, jouant tantôt des unes et tantôt des autres, et harmonisant avec les unes et les autres ses sciences de l'homme et du monde.

Sciences transcendentales, pour sa plus grande joie ; véritables cosmogonies théologiques qu'il entend opposer aux cosmogonies panthéistes des Allemands, tout en les construisant comme eux d'après les plus authentiques procédés transcendentalistes. Si les *Ableitungen* ne se coulent plus chez lui dans la matrice de thèses, d'antithèses et de synthèses, et si elles se cachent sous l'apparence de simples expositions, c'est qu'il entend respecter les condamnations qu'il a portées contre la logique, et éviter jusqu'à l'apparence de démonstrations. Il n'en reste pas moins fidèle à l'essentiel de la méthode, à la déduction conçue comme le développement spontané des *idées*, en sorte que celles-ci se prouvent elles-mêmes par leur seule évolution naturelle, par la richesse de leurs applications et par la lumière qu'elles apportent à la génération des choses. Aussi persuadé que Hegel que la philosophie est une histoire, il ne se lasse pas de remonter et de redescendre des généalogies métaphysiques, les illuminant des reflets entremêlés de ses diverses idées-mères.

Par cette méthode, tout devient intelligible, trop intelligible même. Car d'une part les idées surnaturelles de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, etc., sont tellement claires et évidentes à ses yeux, qu'il en élimine à

Digitized by Google

son insu tout le mystère, et que lui, l'ennemi de la raison, il en vient plus ou moins à rationaliser inconsciemment ces dogmes, tout comme le faisait en ce même temps Hermès à Bonn. Il donne en effet l'impression constante que c'est la raison qui exige, comme des conclusions nécessaires de ses principes, trois personnes en Dieu, l'incarnation du Verbe, la rédemption des hommes et toute l'économie de la grâce. Et d'autre part, l'histoire du monde telle qu'il la raconte, apparaît si lumineuse et si simple dans le discours transcendant sur l'histoire universelle à quoi se ramène sa philosophie, qu'évidemment il ne prévoit chez un lecteur de bonne foi la possibilité ni d'un doute, ni d'une obscurité, ni d'une objection de quelque valeur.

Au fond de convictions si intrépides, il y a bien quelque candeur intuitionniste ; et lui-même en révèle le secret avec une naïveté charmante, en disant : « Plus on s'éloigne des principes, plus ils deviennent clairs. » C'était aussi le secret de Hegel, de Fichte, et de Schelling ; mais ils se sont bien gardé de le trahir. C'est au surplus, le secret des hypothèses aventureuses et des généralisations vagues, qui pensent se prouver par la facilité de leur emploi. Un nombre illimité d'applications, dont on néglige de vérifier cas pour cas la justesse, produit à la longue une impression de fécondité merveilleuse, qui tient lieu de preuve, et qui fait croire à un progrès d'évidence à chaque application nouvelle. L'univers entier finit par paraître expliqué du seul fait qu'on le fait voir à travers le prisme d'analogies spécieuses, dont une raison exigeante aurait certainement demandé la justification avant emploi.

*
* *

Bautain ne recule devant aucune de ces analogies. Son



Digitized by Google

mysticisme lui en suggère inlassablement ; ce qui fait ressembler par certains côtés sa philosophie de la création à la « philosophie de la nature » de Schelling, alors dans tout son éclat. Mais, tandis que celle-ci trouve ses thèmes, ses symboles et ses types, dans la poésie d'une imagination panthéiste, celle-là les demande à la piété d'une imagination chrétienne. De part et d'autre, l'on professe que le monde visible est gouverné par les lois métaphysiques du monde invisible, et qu'un œil exercé doit savoir les discerner partout dans la nature. Cette conviction permet à Bautain de s'approprier le texte *invisibilia ipsius, per ea qua facta sunt, intellecta conspiciuntur*, après en avoir refusé le bénéfice aux rationalistes. Car, s'il défend à la *raison raisonnante* de prouver Dieu par ses créatures, il entend bien que la *raison analogisante* retrouve dans les créatures ce même Dieu, dont elle est certaine par ailleurs, et qu'elle découvre avec ravissement dans son œuvre des traces de sa nature et de ses méthodes de création et de rédemption.

C'est ainsi que, s'autorisant de l'exemple périlleux de saint Augustin et de saint Anselme, il ne se lasse pas (1) de discerner partout, dans la nature et dans l'homme, l'adombration de la Trinité, ce qu'il appelle la « formule ternaire ». Il s'émerveille de trouver trois éléments dans le soleil : le globe, les rayons et la lumière ; et de même trois lignes en toute figure, trois dimensions en tout corps, trois termes en toute existence, trois facultés en toute âme, trois mots en toute proposition, trois propositions en tout raisonnement, etc., etc. Enfin, et surtout, trois idées dans l'idée d'Infini, qui « s'y réfrange » : les trois idées du Bien, qui correspond au Père, du Vrai, qui est analogue au Fils, du Beau, qui révèle l'Esprit saint. Car

(1) *Philosophie du christianisme*, I, dix-huitième lettre. *Philosophie morale*, I, p. 542. *Psychologie expérimentale*, II, p. 156. Etc.

Digitized by Google

le Beau procède du Bien et du Vrai comme l'Esprit procède du Père et du Fils, à telles enseignes que la définition de l'art est, non pas l'unité dans la variété, mais « l'unité dans la trinité ». — Une autre idée-type, au surplus réductible à l'idée de la trinité, c'est l'idée de la croix (un centre, une verticale et une horizontale) (1). Le divin architecte l'avait sans doute sous les yeux quand il créait; ce qui permet à Bautain de la retrouver à la base de toute charpente organique, de tout système de cristallisation, etc. — Mais l'idée dont les analogies lui servent le plus est celle de la vie (un centre et deux pôles). Il en poursuit la manifestation et la réalisation, non seulement dans tout le monde vivant, mais jusque dans le monde inorganique. D'autres sans doute l'avaient fait avant lui, mais en panpsychistes, et qui se tenaient à des généralités prudentes. Lui n'hésita pas à le faire en biologiste (2), et à prier les chimistes de reconnaître à la base des synthèses chimiques des lois vitales d'assimilation organique, de sexualité, de fécondation, de génération, etc.; voire la tendance platonicienne de la nature à la sphéricité; toutes propriétés qu'il aime à découvrir pour sa part dans la science des esprits. Ce qui fait dire avec brusquerie à son contradicteur mennaisien : « Qu'est-ce que cette philosophie, où il n'est question que de gestation, de fétus et d'accouchement, et où rien ne peut s'achever sans la sage-femme? (3) »

*
* *

Il serait cruel d'insister sur ces bizarreries, dues à de

(1) Abbé Walther, dans *Impartial du Rhin*, 27 novembre 1868.
(2) *Propositions générales sur la vie*, pp. 18, 23, 25.
(3) *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., p. 644. Voir *ibid.*, pp. 562-568.

Digitized by Google

regrettables intempérances d'imagination; et il serait injuste de croire que toute la philosophie de Bautain s'y ramène, ou encore que toutes ses « idées » sont de cet acabit. Il n'en est rien. D'abord, son analogisme aventureux ne joue en sa synthèse que le rôle, et ne tient que la place, d'illustrations fantaisistes intercalées dans le texte d'un livre sérieux; seuls des enfants peuvent négliger le texte pour les illustrations. Au surplus, elles sont assez peu multipliées (encore que trop abondantes); et elles diminuent à mesure que Bautain passe de sa science de la nature à sa science de l'homme. Et, après tout, c'est cette science de l'homme qui l'intéresse d'abord, et qu'il se tient obligé à traiter avec le plus d'assiduité et de rigueur. Tout compte fait, il est certain que sa *Psychologie expérimentale* abonde en pages fines et profondes, qui n'ont pas vieilli avec son système, et qu'elle justifie solidement son titre par une documentation physiologique très neuve et très abondante pour l'époque. Quant à sa *Philosophie morale*, de beaucoup la partie la moins systématique de toute son œuvre, elle présente une exposition rationnelle de la morale chrétienne d'une ampleur et d'une force singulières. Elle surtout a su résister au temps. Elle témoigne à plein des qualités exquises du moraliste chrétien qui allait bientôt en Bautain hériter des énergies et du talent du philosophe en disponibilité.

Enfin sa psychologie et sa morale doivent une originalité du meilleur aloi à une « idée » dont elles sont toutes deux pénétrées, et qui fait leur unité organique. Nous voulons parler ici de son idée de la vie, qui lui est chère entre toutes, et parce qu'il est un mystique, et parce qu'il l'a mieux élaborée que ses autres idées, et parce qu'il a su en tirer les plus abondantes applications (1). Il eut sans

(1) Il y a « une profonde vérité qui domine notre enseignement, et qui est vraiment la clef de la science de l'homme et de la nature, savoir, que

Digitized by Google

doute le tort d'encombrer trop souvent cette idée des végétations parasites que nous signalions tout à l'heure. Mais quand on prend soin de l'en débarrasser, et de la considérer dans toute sa pureté, elle apparaît d'une justesse et d'une fécondité merveilleuses. Par surcroît, elle avait alors tous les avantages de la nouveauté et de l'à-propos.

La conception courante de la vie, dans le monde philosophique, était en effet celle que Fichte avait mise en circulation, celle d'une *spontanéité absolue*. Conception panthéiste, qui aboutissait tout de suite aux dogmes connus de *la vie créatrice*. Quel que fut le support de la vie, Moi, Absolu ou Idée, c'est lui que l'on chargeait de créer l'univers et de lui dicter des lois. Et quand l'on en venait à considérer la vie dans la personne humaine, il fallait bien qu'elle apparût encore spontanée, autonome, dotée de *Selbstbestimmung*, et donc finalement créatrice du Devoir. Or Bautain, se fondant sur les plus sérieuses données de la biologie, constate que la vie, de la plante et du vermisseau à l'homme, de l'embryon à l'adulte, est partout *spontanéité limitée*; que ses virtualités, quelles qu'elles soient, ne passent jamais à l'acte que sur excitations; et qu'enfin, si les excitations ne sont pas données, les virtualités resteront indéfiniment endormies. Ainsi donc *la vie n'est jamais action pure, mais toujours réaction à des excitations*. Par conséquent, l'exercice de ses spontanéités dépendra toujours des objets qui les déclencheront, au lieu de leur dicter des lois. Dès lors, l'autonomie tant vantée de la vie n'est plus qu'un mythe, le grand mythe alle-

tous les êtres de l'univers sont régis par les mêmes lois, lesquelles agissent constamment, sous des formes diverses, dans tous les mondes et dans tous les produits de la vie. La science de la vie doit donc être partout la même au fond, malgré les variétés de la forme; et la Psychologie et la Physiologie, envisagées de ce point de vue, reflètent l'une sur l'autre une lumière admirable. » [La physiologie était alors l'équivalent de notre moderne biologie.] *Psychologie expérimentale*, II, p. 3.

Digitized by Google

mand. La vie ne crée rien, ni l'univers, ni le devoir. Elle a à se faire créer elle-même, à recevoir de qui la crée ses lois intérieures, et par surcroît à subir les lois des objets et de l'univers. Il faudra toujours que des objets lui soient donnés, et qu'elle reste indéfiniment en contact avec leurs excitations, pour pouvoir se conserver elle-même et procéder à sa propre « évolution ». Et celle-ci ne sera jamais qu'une série indéfinie de « *va et vient* », d'actions et de réactions se commandant les unes les autres, s'adaptant les unes aux autres, s'entretenant les unes les autres (1).

C'est ainsi que toutes nos facultés de connaissance, des sens à l'intelligence, débutent nécessairement par la virtualité, qu'elles existent « en germes » avant de se déployer en actes, et sont passivités avant de se révéler activités. Leur jeu débute par une inévitable phase de réceptivité, où elles se trouvent sous l'influence de leurs objets, soit physiques, soit métaphysiques, lesquels ne peuvent dès lors que superposer leur lois *a posteriori* aux lois *a priori* des fonctions elles-mêmes. Ainsi la dialectique de la vie domine

(1) Cf. *Psychologie expérimentale*, I, pp. 82-91 ; *Philosophie morale*, I, pp. 15-18; *Philosophie du christianisme*, II, pp. 272-284, etc., etc.; *Propositions générales sur la vie*, pp. 10, 22, 34, 50, et *passim*.

« La créature à tous les degrés ne commence à vivre qu'à la suite d'une action excitatrice qui lui donne la vie et provoque une réaction. Sa spontanéité n'est jamais que relative, conditionnelle, supposant une action préalable et prévenante, une action analogue à la nature du sujet qu'elle atteint et qui en est affecté. » (*Philosophie du christianisme*, II, p. 273). D'où la fausseté « de cette prétendue *spontanéité absolue*, de cette *autonomie* proclamée hautement par le panthéisme moderne, et qui sort en effet comme première conséquence de l'affirmation que Dieu est tout, que tout est Dieu; conséquence par laquelle l'homme est déclaré maître de lui-même, législateur du monde, propriétaire de la vie, son moi étant créateur de l'idée, de la science, de l'univers... C'est cet être, cette créature dont chaque aspiration suppose un don, et qui n'existe et ne subsiste que sous condition, qu'on pose systématiquement comme se suffisant à elle-même, ne relevant que d'elle, et ne se devant qu'à elle. » (*Ibid.*, p. 282 ; 283.).

Digitized by Google

et explique la dialectique de la connaissance. Et c'est elle qui fournit à Bautain l'inspiration et la justification dernière de son idéologie, du rôle qu'il y assigne à l'action excitatrice de la parole, et à l'action illuminatrice du Verbe, dans la « conception » des idées. Son traditionnalisme et son ontologisme sont premièrement des protestations contre la doctrine de la spontanéité absolue de l'esprit, telle que la professaient à l'envi transcendentalistes et éclectiques (1).

Ainsi en est-il encore de la morale et de la vie religieuse, synthétisées dans la « vie psychique ». « La vie psychique est [d'abord] en puissance, non en acte ; l'âme, comme le germe non fécondé dans la mère, est dans un état de sommeil léthargique semblable à la mort (2) ». Ses virtualités attendent, pour s'actualiser, l'excitation et la touche de Dieu, la touche naturelle de son concours physique, et la touche surnaturelle de sa grâce. Avant

(1) « Il en va de l'homme moral comme de l'homme physique : il dormirait éternellement dans son germe sans une excitation qui le réveille et le vivifie... Il faut, pour faire passer de puissance en acte la nature psychique, une stimulation analogue, une influence intelligente et morale, laquelle ne peut parvenir à l'âme dans son état présent que par *la parole*... Une fois excitée, cette nature réagit, etc. » *Psychologie expérimentale*, II, pp. 85-87).

« S'il est constant que [la raison naturelle] ne peut se développer toute seule, qu'elle n'a point en elle l'initiative de son exercice, et qu'il lui a fallu un secours extérieur pour exciter le mouvement primitif de ses facultés et la formation de la connaissance, peut-on dire qu'elle ait jamais été seule, et qu'à elle seule elle ait produit tout ce qu'elle a fait ?.. Je n'ai jamais pu attirer la controverse sur ce point, et [pendant vingt années la question principale à mon avis est restée dans l'obscurité et indécise. . C'est la question vraiment philosophique, qui peut seule, si elle est bien résolue, ruiner à fond la prétention du rationalisme à la spontanéité absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain ». (Lettre de Bautain à Ubaghs et Laforet, publiée dans *l'Ami de la Religion*, du 26 avril 1860, et reproduite dans *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, par DE RÉGNY, pp. 419-421).

(2) *Propositions générales sur la vie*, p. 50.

Digitized by Google

l'action de Dieu, l'âme n'est que besoins inconscients, auxquels il faut, pour s'éveiller et produire leurs activités, cette action même. Car ces besoins ne s'éveilleront pas, ces activités ne joueront pas, si l'action divine n'est pas donnée, ou si elle n'est pas reçue ; de même que celle-ci resterait sans efficace si elle n'excitait pas dans l'âme les potentialités que la Providence y a mises et qui l'y attendent. Mais une fois l'âme et Dieu en interaction, un progrès indéfini s'établira, qui sera à la fois celui de l'action divine se proportionnant à l'âme, et celui des réactions de l'âme ne cessant de s'ajuster à la vie divine (1).

On perçoit ici l'extraordinaire ampleur d'applications que comporte cette très positive formule de la vie. Bautain s'en sert avec bonheur pour réfuter, appuyé sur les faits, les diverses applications panthéistes de la formule transcendentaliste en psychologie, en morale et en religion. S'il s'en était tenu là, surtout s'il avait bien dégagé cette idée vraiment précieuse, s'il avait mis autant de soin à la séparer d'autres idées infiniment moins précieuses que ses contradicteurs en mettaient à la confondre avec elles, il aurait pu impunément se moquer de leurs moqueries, et il aurait obtenu plus d'attention et de considération de la part des savants, des philosophes et des théologiens.

Mais il ne sut ni la dégager, ni s'y tenir. Il ne cessa jamais de mêler ses vues les plus justes à ses hypothèses les plus aventureuses. Aussi inhabile à se critiquer qu'habile à critiquer les autres, on le vit toujours présenter en bloc toutes ses « idées », et s'opposer même à ceux qui voulaient en faire le tri. C'était toute sa « science » du monde et de l'homme qu'il entendait faire accepter en son indivision. Ainsi s'exposait-il à mêler inextricablement les utopies et les vérités, à compromettre dans sa

(1) *Philosophie morale*, pp. 3-5, 70-73, 83-93, 488-493, 526-546 ; *Philosophie du Christianisme*, I, vingt-deuxième lettre. Etc., etc.

Digitized by Google

synthèse d'excellentes analyses qu'on ne sut point y voir, et finalement à s'envelopper en d'inévitables et perpétuels malentendus.

L'histoire de ces malentendus coïncide avec l'histoire des controverses de Bautain. Elle réclame une étude nouvelle, complémentaire de celle-ci. Nous ne voulons point nous y engager aujourd'hui. Contentons-nous de dire qu'elle montrerait à quel point la philosophie de Strasbourg, si violemment combattue, a été peu comprise et même peu examinée. Les théologiens qui lui firent opposition s'en tinrent exclusivement à quelques-unes de ses répercussions en théologie; et tous imposèrent impérieusement silence à Bautain sur son système. Par là s'explique que les thèses ontologistes et intuitionnistes, qui en faisaient la vraie substance, aient pu passer alors à peu près inaperçues, en dépit de leur netteté et de leur vigueur, et qu'elles aient attendu un demi siècle les critiques auxquelles elles ne pouvaient échapper.

## IV

### Signification historique de la « philosophie de Strasbourg ».

Notre exposé de la philosophie de Strasbourg resterait incomplet si nous ne disions, en terminant, quelques mots du milieu où elle est née, et si nous ne la rapprochions des systèmes auxquels elle s'apparente naturellement. Il faut, pour achever de la bien comprendre, la situer à la fois historiquement et philosophiquement.

Historiquement, elle apparut à une époque ingrate entre toutes. Il est impossible, en effet, de ne pas être frappé de l'espèce de paralysie dont fut atteinte la pensée catholique aux débuts, et durant toute la première moitié du XIXe siècle. Visiblement, les meilleurs champions de

Digitized by Google

l'Église renoncèrent alors à philosopher; ou, s'ils philosophèrent, ce fut tout juste ce qu'il fallait pour prouver qu'il ne fallait plus philosopher. Comme écrasés par le cataclysme de la Révolution, ils ne voulaient y voir que la liquidation brusque et définitive du règne de la raison instauré par les philosophes du XVIIIe siècle, tant dans l'ordre de la pensée que dans l'ordre de la vie et de l'action. La raison ayant fait faillite, il fallait en revenir au plus vite à la tradition, et s'y tenir. Tout le monde en paraissait d'accord ; et par là s'explique le succès immédiat et universel des divers traditionnalismes, qui furent comme l'expression spontanée d'un état d'âme unanime.

Au point de vue pratique, la tradition, c'était Rome avant tout ; et la raison, c'était la constitution civile du clergé et l'Eglise constitutionnelle, cette forme dernière du gallicanisme. Aussi tous les traditionnalistes menèrent-ils ardemment, à la suite de de Maistre et de Lamennais, le bon combat pour Rome contre les gallicans. Au point de vue spéculatif, la tradition, c'était la foi; et la raison, c'était la philosophie. Tous les traditionnalistes encore s'accordèrent dans la nécessité de substituer la foi traditionnelle et vivante à la philosophie conçue comme nécessairement révolutionnaire, destructrice et sceptique. Tous, avec des nuances diverses, furent délibérément et nettement antirationalistes et fidéistes. On vit alors s'élargir brusquement le large courant de christianisme sentimental (1) qui, tout du long du XVIIIe siècle, avait constamment balancé le mouvement encyclopédique, et qui avait tant contribué au succès de J. J. Rousseau. Il s'épanouissait maintenant dans le *Génie du christianisme*, et faisait le succès égal de Chateaubriand.

(1) Sur ce courant, sur sa largeur, sa profondeur et sa puissance, voir les très belles études du regretté P. Masson. *La religion de J. J. Rousseau*, Paris, 1915, 3 vol.

Digitized by Google

C'est à ce traditionnalisme de sentiment que vint se superposer le traditionnalisme philosophique (si l'on ose ici employer cette qualification) improvisant, avec de Bonald, l'appel à de vagues traditions primitives partout et toujours conservées, puis, avec Lamennais, l'appel à un sens commun et à une raison générale plus vagues encore. Ces doctrines étaient en vérité d'une maigreur étique ; leur contenu positif se réduisait à presque rien. C'est ce que l'on ne voulut point d'abord remarquer ; et leur succès, qui fut immense, leur vint de leurs thèses négatives, de leurs diatribes contre la raison, qu'on ne se lassait pas de voir malmener. Diatribes si violentes et si colériques qu'on y décèle à première vue la « faiblesse irritable » de la neurasthénie ; et en vérité, il y avait là surtout de la neurasthénie philosophique.

L'originalité de Bautain fut de savoir infuser à ce traditionnalisme anémique le sang d'une philosophie véritable, de lui incorporer les muscles de doctrines positives, et l'ossature d'un système cohérent et bien articulé. Et cela le met à cent coudées au dessus de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Il fut vraiment un philosophe, le premier en l'espèce, sinon le seul. Il le fut à ce point que tous ceux qui continuèrent jusqu'en 1870 à marcher dans les voies traditionnalistes, ne purent que mettre leurs pas dans ses pas et procéder de lui.

D'emblée il entendit rompre avec l'attitude de *réaction* stérile qui avait prévalu jusqu'à lui, et entreprendre l'œuvre d'une véritable *restauration* philosophique. Cette préoccupation positive se marque jusque dans son œuvre polémique, là où il pouvait paraître condamné à ne faire que répéter ses devanciers. Ses critiques, en effet, tout en continuant les leurs, ont un accent nouveau et les dépassent. Lamennais, par exemple, avait combattu avec sa furie ordinaire l'enseignement philosophique des sémi-

Digitized by Google

naires, la *Philosophie de Lyon* et la *Philosophie du Mans*, scolastique étriquée et à demi cartésienne, qui était surtout à ses yeux une scolastique gallicane. Il l'avait combattue, à le bien prendre, en révolutionnaire et en destructeur. Mais que mettre à la place de ces manuels, partout enseignés, partout décriés, nulle part défendus? Il n'y songea point d'abord; et quand il y songea, il ne s'avisa point que cette scolastique décadente remontait par une suite ininterrompue jusqu'à la grande scolatisque du XIIIe siècle, ce qui imposait l'examen préalable et approfondi de cette dernière. Il n'y prit point garde; et, profitant à la fois de sa vogue et de l'ignorance générale, il crut pouvoir imposer par surprise sa dogmatique du sens commun comme une philosophie d'Église. Et les acclamations de ses disciples faillirent faire croire qu'il allait réusir. Mais cette dogmatique, en plus de ses erreurs bientôt condamnées, était d'une nullité critique et métaphysique si criante, que l'illusion ne pouvait durer. Bautain en montra le néant avec une force singulière dans sa brochure sur l'*Enseignement de la philosophie au* XIXe *siècle* (1833). Et en même temps il reprit le combat contre la dernière scolastique (1), mais dans un esprit tout autre.

(1) Les mennaisiens irrités affectèrent de ne voir en cette reprise qu'une manœuvre pour s'approprier les lauriers de Lamennais. Le contradicteur que nous avons si souvent rencontré dit dédaigneusement : « Nous ne savons trop à quoi se réduirait la brochure de M. Bautain, si chacun des philosophes qu'il a mis à contribution venait à revendiquer ce qui lui appartient... Ses attaques contre la scolastique ne sont qu'une ombre bien affaiblie de cette guerre gigantesque dont l'école du sens commun presse le cartésianisme depuis nombre d'années, etc ». *De l'enseignement philosophique de M. l'abbé Bautain*, etc., p. 211.

Il y aurait toute une étude à faire sur la polémique de Bautain contre la scolastique, étude dont les éléments sont à chercher d'abord dans la brochure citée ci-dessus, puis dans la *Philosophie du christianisme*, et enfin dans les sources auxquelles il puisa, dans la littérature antiscolastique du XVIIe siècle. — On trouvera une ébauche de ce travail dans deux articles du *Strassburger Diözesanblatt*, 1906, p. 79 et p. 119 : *Über Bautains*

Digitized by Google

Il faisait enfin remarquer qu'il fallait la relier à la première ; et il se posait la question inévitable, la question essentielle : s'il ne convenait pas d'en revenir à celle-ci et de la restaurer ? A cette question, l'antirationaliste qu'il était avec toute sa génération ne pouvait répondre que par la négative. A tout le moins avait-il pleinement discerné l'importance de la scolastique médiévale, et son âme même, qui est le rationalisme aristotélicien. L'enquête ainsi inaugurée ne risquait plus d'aboutir à une impasse immédiate, et de se fermer sur des conclusions purement négatives.

Il la poursuivit donc, et se mit à la recherche d'une philosophie chrétienne, qu'il n'espérait point au surplus inventer de toutes pièces, ni trouver hors de l'Église. La scolastique ne pouvait être qu'une déviation de la véritable tradition ; c'est à celle-ci qu'il fallait remonter. Franchissant les six derniers siècles, il arriva au XII^e^, et il y découvrit tout d'abord des esprits dans lesquels il reconnut avec ravissement ses propres préoccupations ; C'était toute cette pléiade de théologiens qui, avec saint Bernard, protestèrent si énergiquement au nom de la foi contre l'invasion commençante de l'aristotélisme, contre les « méthodes nouvelles » de rationalisation de la théologie, et qui combattirent par tous moyens pour le maintien des « méthodes anciennes » héritées de saint Augustin. Remontant plus haut encore, il rencontra saint Anselme, et salua en lui le vrai représentant de la vraie philosophie chrétienne. La formule anselmienne, *fides quærens intellectum*, lui parut celle qu'il fallait ressusciter et substituer à la formule du rationalisme chrétien tel qu'il l'entendait : *ratio quærens fidem*. De plus, saint Anselme

*Stellung zur Scholastick*. Seule la brochure s'y trouve examinée, ou plutôt exécutée. Les pages autrement denses et substantielles de la *Philosophie du christianisme* (II, pp. 7-19, 44-180), n'y sont pas prises en considération.

Digitized by Google

lui offrait la distinction platonicienne de l'*intellectus* et de la *ratio*, distinction capitale à ses yeux, et tellement tombée en désuétude qu'il n'arriva jamais, non seulement à la faire accepter, mais même à la faire entendre, en la traduisant littéralement par l'opposition, si vague en français moderne, de l'*intelligence* et de la *raison*. Or saint Anselme, Bautain le discerna très vite, n'était pas de son temps l'exception que l'on se figure depuis que son ontologisme a été pris à partie par saint Thomas; il était au contraire le représentant parfait de la philosophie de ses contemporains, de cette première période scolastique qui va du IXe au XIIe siècle, et qui trouve son unité dans ce fait qu'elle fut uniformément augustinienne et néoplatonicienne. On est trop porté, en effet, à se faire illusion sur l'importance et l'action des quelques livres de logique aristotélicienne qu'elle utilisa : ces livres pesaient peu à côté de ceux du pseudo-Denis, à côté surtout de ceux de saint Augustin; et enfin on les lut à travers les commentaires de leurs introducteurs, de Porphyre et de Boëce, qui étaient des néoplatoniciens. Remontant enfin par delà l'aurore de la scolastique, Bautain arriva par une pente ininterrompue jusqu'aux Pères; il s'enchanta de saint Athanase, d'Origène et de saint Augustin. La philosophie patristique lui apparut identique à celle de saint Anselme. Et c'était encore et toujours une philosophie platonicienne.

Dès lors, son programme traditionnaliste de restauration était tout défini. Il ne s'agissait plus que de revenir à la philosophie augustino-platonicienne, de ressusciter ses principes et son âme, et d'intégrer à sa synthèse les découvertes les plus récentes des sciences modernes, en particulier de la psychologie et de la physiologie. Il fallait prier l'Eglise de tenir pour non avenus six siècles d'aristotélisme, et de reprendre la suite de douze siècles de platonisme chrétien. La méthode nouvelle ne pouvait

Digitized by Google

être que la méthode ancienne renouvelée. Donc : renoncer à toute tentative rationaliste de « philosophie séparée » ; se situer d'emblée dans la foi ; la considérer comme un principe de pensée, et non comme une simple conclusion ; l'accepter comme une donnée dont il faut avoir l'expérience pour en acqué-rir l'intelligence, ainsi que le savant accepte comme donnée l'expérience sensible avant de l'expliquer ; demander à la foi les éléments d'un système du monde ; enfin l'envisager sérieusement comme la plus grande lumière que nous ayons à notre disposition pour comprendre toutes choses, comme la lumière de notre plus grande faculté, de notre intelligence intuitive, comme la source de ses intuitions souveraines. Et Bautain rassemblait toute cette méthodologie dans cette formule dernière : « *substituer le règne de l'intelligence au règne de la raison* ».

Telle fut son audacieuse entreprise. Et l'on comprend qu'elle lui ait si souvent valu le reproche de s'attribuer la mission de réformateur des études ecclésiastiques. Cette mission, il l'assumait en effet, avec franchise et avec intrépidité. Avec confiance aussi, car il annonçait le succès immense et prochain de l'effort auquel il conviait les philosophes chrétiens : le monde, redevenu païen, allait être reconquis par les méthodes qui avaient servi aux Pères à conquérir l'ancien monde païen ; une renaissance était assurée à l'Eglise retrempée dans ses traditions les plus authentiques ; et la foi chrétienne, à laquelle les meilleurs esprits du temps accordaient déjà des dons de vie sociale, de vie morale et de vie sentimentale, allait, par surcroit, faire la preuve qu'elle possédait également les dons de la pleine vie intellectuelle, qu'elle était, dans tout le sens du mot, une philosophie, la philosophie. Par son platonisme chrétien, Bautain se sentait et se déclarait à la fois très moderne et très ancien : contemporain

Digitized by Google

des romantiques, dont il partageait toutes les aspirations, auxquels il offrait l'expérience tant désirée du commerce avec l'infini, et le remède au mal du siècle; contemporain aussi des Pères, des premiers révélateurs de la foi meilleure illuminatrice que la raison, des premiers adversaires du rationalisme éclectique, des fondateurs de la vraie « science de l'homme et du monde ».

Malgré de si magnifiques perspectives, tout ce projet de restauration philosophique sombra, et devait sombrer. Il recélait un germe de mort, qui était une erreur à la fois historique et philosophique sur la scolastique et sur l'œuvre de saint Thomas. Cette œuvre apparaissait à Bautain comme une révolution. Et c'en fut bien une en effet, si l'on considère sa hardiesse, son ampleur et ses conséquences. Mais ce n'en fut pas une, si révolution signifie rupture avec le passé. Or c'est sous cet angle trompeur que Bautain l'envisagea. Son excuse est qu'il la vit comme la virent au XIIIe siècle ceux qui s'y opposèrent, et qui furent nombreux et puissants, plus nombreux et plus puissants qu'on ne l'imagine d'ordinaire. En ressuscitant leurs récriminations, il ressuscita leurs incompréhensions. Il méconnut avec eux l'œuvre gigantesque de saint Thomas, qui fut d'assimiler harmonieusement à la grande synthèse chrétienne tout le flot immense de science et de philosophie qui déferlait depuis cinquante ans par-dessus les Pyrénées, avec les principaux traités métaphysiques et scientifiques d'Aristote, alors connus pour la première fois. Mais la synthèse, élargie et enrichie, ne fut pour cela ni pervertie ni faussée. Saint Thomas ne renonça ni à saint Augustin, ni même au platonisme chrétien des âges précédents. Il sut voir qu'Aristote, à l'approfondir, est bien plus platonicien qu'il n'y paraît d'abord; il sut souligner ce platonisme essentiel, le développer et y intégrer maintes thèses du pseudo-Denis. Il

Digitized by Google

n'en fut que plus à l'aise pour critiquer et restreindre l'ontologisme immodéré qui s'épanouit chez les platoniciens de la ligne directe, chez saint Anselme lui-même, ontologisme que Bautain et les platoniciens du XIXe siècle allaient reprendre et exagérer encore. Avec de meilleurs yeux, Bautain aurait donc pu s'apercevoir de son erreur, et de l'injustice de sa critique sommaire de la scolastique.

Il aurait pu s'apercevoir en outre de tout ce qu'il y a d'aristotélisme et de thomisme inconscients et inévolués dans sa propre synthèse. Car enfin Aristote et saint Thomas s'accordaient avec lui pour poser en principe que notre première intelligence est passive, qu'elle est essentiellement en puissance des intelligibles ; et ils lui offraient dans l'intuition des essences tout ce qu'il pouvait demander raisonnablement à l'intuition des Idées. Il aurait même pu facilement retrouver toute la doctrine augustinienne de la lumière intelligible, qui lui était si chère, dans les théories thomistes de l'*intellectus principiorum* et de l'intellect agent. Bien plus, sa propre conception de l'*intelligence pure*, conçue comme pleinement réalisée dans les intelligences angéliques, est celle même de saint Thomas, qui pense comme lui que la nôtre peut et doit se comprendre par rapport à celles-là, et en est en quelque sorte le dernier degré. Enfin, et c'est là le plus piquant, comment ne remarquait-il pas à quel point il remaniait lui-même le platonisme, et qu'il le remaniait très exactement dans le sens où avant lui Aristote et saint Thomas l'avaient déjà modifié? Car il le transforme singulièrement en lui incorporant sa doctrine fondamentale de la vie, conçue comme *spontanéité à virtualités*. Cette doctrine-là n'a rien de platonicien ; elle est même franchement et purement aristotélicienne. Sans le savoir, Bautain corrigeait Platon exactement dans l'esprit



Digitized by Google

où Aristote l'avait corrigé deux mille ans avant lui, et où saint Thomas avait continué à le corriger. Il n'est même pas le premier à avoir dit que l'idée s'acquiert par conception et génération; saint Thomas a des expressions analogues. Etc., etc.

Si Bautain s'était aperçu de ces communautés de doctrines, là où il ne cherchait et ne trouvait que des oppositions, il y a lieu de croire que son entreprise de restauration philosophique eût pris un autre sens. Il aurait fort bien pu aboutir à rejoindre saint Thomas, pour peu qu'on l'y eût aidé. A tout le moins eût-il été amené à atténuer et à transformer son ontologisme, son fidéisme et son traditionnalisme. Ces doctrines ne prennent chez lui de si vives arêtes que parce qu'il les a hâtivement conçues et construites, à l'aide de quelques vérités dont il s'exagérait la portée, et dans la pleine ignorance d'autres vérités qu'il convenait d'intégrer à celles-là. Aussi ses erreurs sont-elles avant tout des vérités dont il abuse avec bonne foi, et par précipitation, ce qui permet de les conserver et de les utiliser en les interprétant mieux. Car s'il est faux, par exemple, que la tradition soit un organe absolument nécessaire à l'éveil de l'intelligence humaine, il reste très vrai qu'elle en est l'organe ordinaire. Et s'il est faux que toute croyance se ramène aux intuitions du cœur, il est très vrai que le cœur garde sa place naturelle dans nos meilleures convictions, et que la raison doit s'en aider en le dirigeant. Etc.

En définitive, l'on peut dire que la philosophie de Bautain n'a pris et conservé son caractère d'antirationalisme combatif qu'en raison des circonstances où elle est apparue. Il a eu le triple malheur de naître à une époque d'ignorance historique et philosophique, de ne respirer que l'atmosphère d'un traditionnalisme anémiant, et d'improviser trop tôt une philosophie qui, en dépit du

Digitized by Google

talent exceptionnel dont elle témoigne, est une philosophie de jeune homme. A vingt-cinq ans il en cherchait encore les premiers linéaments, et à trente ans, elle était achevée; si bien qu'il ne fit plus guère depuis lors que la propager, sans prendre le temps ni de la mûrir, ni de la corriger, ni de l'achever. Toutes ses énergies furent consacrées à la défendre, et à la défendre contre des contradicteurs dont il n'avait que trop raison de déplorer l'amertume et l'incompréhension.

Ce qui lui manqua en effet, ce fut d'être examiné par de véritables critiques, par de véritables philosophes. Il faut dire à sa décharge qu'il n'en rencontra pas un seul. Si singulier que puisse paraître ce fait, il mourut avant de s'être trouvé en face d'un philosophe représentant le rationalisme chrétien qu'il attaquait. Il n'en rencontra point parce qu'il n'y en avait point. On n'en aurait pas un seul à citer alors, ni en France, ni à Rome, ni en Allemagne, ni en Espagne, nulle part. Et cela suffirait à expliquer le paradoxe de la longue vie du traditionnalisme, que l'on voit se prolonger jusqu'aux environs de 1870. Il y avait bien des théologiens scolastiques, comme Liebermann et Perrone; il n'y avait pas de philosophes scolastiques. Ce n'est qu'au commencement de la seconde moitié du siècle que San Severino en Italie et Kleutgen en Allemagne, inaugurèrent, et sans bruit, la restauration scolastique, qui attendit Léon XIII pour relever nettement le drapeau du rationalisme chrétien. Les théologiens scolastiques s'inspiraient évidemment de la philosophie scolastique; et cela leur suffisait pour sentir instinctivement le danger théologique du platonisme antirationaliste, mais non pas pour le redresser. Il eût fallu pour cela expliciter des principes, les exposer et les défendre, comprendre et résoudre les problèmes de la connaissance. Cela, qui était indispensable, et qui seul eût été

Digitized by Google

efficace, ils ne le firent point. Et ils ne pouvaient le faire ; car c'est une œuvre de philosophes, et non une œuvre de théologiens.

Il y eut donc quelque chose de véritablement tragique dans la destinée de Bautain. Né avec les dons incontestables d'un philosophe de race, le mieux doué et le plus authentique peut-être qu'ait eu l'Église au XIXe siècle, il aurait pu écrire l'œuvre essentielle dont elle avait si besoin. Cette œuvre, il ne l'écrivit point, étant venu pour cela trop tôt, ou trop tard. Et malgré son éminente intelligence, malgré des qualités exceptionnelles de bonne foi, de courage, de dévouement et d'abnégation, malgré une compréhension parfaite des besoins du siècle, malgré enfin une activité prodigieuse, il ne connut que des déboires, tant dans l'ordre de la pensée que dans l'ordre de l'action. Il vécut au milieu de contradictions dont on voit fort bien qu'avec plus d'intelligence et de charité profonde elles auraient pu se transformer en rectifications, en directions, en collaborations. Il vécut surtout au milieu de malentendus essentiels et plus pénibles encore que ces contradictions. Malentendus qui devaient se perpétuer après lui, dans les héritiers de ses conceptions et de ses préoccupations, et qui ne sont pas encore pleinement dissipés. Ils ne le seront pas tant que ne sera pas achevée la reconstruction du rationalisme chrétien, tant que ne seront pas définitivement intégrées à cette synthèse de l'avenir les tendancés généreuses que l'on voit se consumer, et se dévorer elles-mêmes, dans les plus récentes manifestations de l'intuitionnisme religieux.

E. Baudin.

---

Digitized by Google

# NOTES ET COMMUNICATIONS

## 1. — Une curieuse anticipation de l'Encyclique « Providentissimus ».

Un des passages les plus remarquables et les plus remarqués de l'Encyclique *Providentissimus Deus* est celui où Léon XIII, après avoir rappelé les règles traditionnelles qui doivent présider à l'interprétation des Écritures, déclare formellement que l'inspiration est incompatible avec la moindre erreur. A l'appui de cette doctrine il invoque les textes officiels des conciles de Florence et de Trente, repris et précisés par le concile du Vatican, aux termes desquels la foi de l'Église se ramène à dire que les livres saints ont Dieu pour auteur.

Pour développer le sens de cette brève formule, le pape la fait suivre du commentaire suivant, où sont spécifiées les modalités de l'action divine sur les écrivains inspirés. « Car Dieu lui-même, par une vertu surnaturelle, les a si bien excités et mus à écrire ; pendant qu'ils écrivaient, il les a si bien assistés que toutes les choses qu'il ordonnait, et celles-là seulement, ils les ont bien conçues dans leur esprit, ils ont voulu les écrire fidèlement et ils les ont exprimées exactement avec une infaillible vérité. Sinon il ne serait pas lui-même l'auteur de l'Écriture sainte tout entière ». Depuis lors, cette phrase de Léon XIII est devenue la norme classique suivant laquelle tous les théologiens analysent à leur tour la doctrine de l'inspiration.

L'Encyclique *Providentissimus* est datée du 18 novembre 1893. Or, plus de dix ans auparavant, un jésuite anglais, le P. James Forbes, pour rectifier une légère erreur du célèbre philosophe Hurrell Mallock dont il traduisait l'ouvrage, était amené incidemment à s'expliquer sur la conception catholique de l'inspiration. Il cite, bien entendu, le concile du Vatican et continue dans ces termes : « Ainsi les livres saints, écrits sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ont Dieu pour auteur. Pour qu'un homme soit l'auteur d'un livre écrit par une autre personne qui agit librement et raisonnablement, il faut que cette

Digitized by Google

personne conçoive et veuille écrire les choses, et celles-là seulement, que l'auteur principal avait en vue comme formant le tissu du livre. » De cette psychologie l'auteur fait aussitôt l'application aux écrivains inspirés et c'est ici que son exposé présente avec celui de Léon XIII une curieuse analogie. Il suffit, pour la mettre en évidence, de placer les deux textes en regard.

« Nam (*A*) *supernaturali* ipse [Deus] *virtute* ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita *scribentibus adstitit* ut (*B*) *ea omnia eaque sola* quae ipse iuberet (*C*) et (*a'*) recte *mente conciperent*, (*b'*) et fideliter *conscribere vellent*, (*c'*) et apte *infallibili veritate exprimerent*. Secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae (1) ».

« Dieu est auteur des livres sacrés, c'est-à-dire que (*A*) Dieu a fait en sorte que, (*B*) les vérités qu'il avait conçues comme faisant partie de celles qu'il voulait communiquer à l'Église, (*C a'*) aient été *conçues par l'esprit* d'un homme inspiré, et (*b'*) que cet homme se soit *proposé d'écrire* (*B*) *ces choses, et ces choses seulement....* (*A*) Il ne suit pas qu'il ait, *par un acte surnaturel*, fourni et déterminé les expressions. Il suffit qu'il ait *assisté l'écrivain* dans le choix, (*c'*) de façon que celui-ci *rendit infailliblement* la vérité que Dieu voulait révéler (2). »

Il est aisé de se rendre compte que le dessin des deux textes est manifestement le même. Pour les deux, il s'agit d'expliquer la manière d'entendre cette formule canonique : Dieu est l'auteur des Écritures. Tous les deux exposent que l'inspiration procède d'une action divine spéciale, qui a pour but et pour résultat d'atteindre, dans toute leur intégrité, soit le contenu des livres, soit les opérations de l'écrivain. De cette action inspiratrice chacun veut indiquer la nature, l'objectif et les effets. Assurément cette ligne générale, le génie synthétique de la

(1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n° 1952

(2) James Forbes, S. J., dans W. Hurrell Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre?* Paris, Pedone-Lauriel, 1882. Introduction du traducteur, p. LXXIX-LXXX.

Digitized by Google

langue latine aidant, est beaucoup mieux dégagée dans l'Encyclique ; mais on la trouve aussi, non sans quelques reprises, chez le P. Forbes.

L'examen comparatif de leur développement précise et confirme cette première impression. Pour Léon XIII, l'inspiration est une motion divine, antérieure à tout acte de l'écrivain, et qui s'accompagne pour celui-ci d'une grâce d'assistance tout le cours de son travail (*A*). Sur ce point, le P. Forbes est d'une moindre précision ; l'assistance divine est mentionnée seulement pour le choix des mots. — Ils s'accordent l'un et l'autre à la lettre sur l'objet de l'inspiration (*B*), qui vise entièrement et exclusivement tout ce que Dieu avait l'intention de faire écrire. — Leurs exposés se correspondent non moins exactement quand il s'agit de décrire dans le détail l'action de la grâce inspiratrice sur les facultés de l'écrivain (*C*). Chacun demande qu'elle porte sur les conceptions de l'esprit (*a*'), la fidélité de la volonté (*b*'), l'exactitude de l'exécution (*c*'). Seulement le texte pontifical met davantage en relief l'ordre de ces opérations et en détermine les qualités par des adverbes expressifs. Dans le tableau ci-dessus les mots en italiques soulignent les rencontres verbales qu'entraîne sur chaque point l'identité du thème et la ressemblance des idées.

Non pas sans doute que le texte du P. Forbes doive être regardé comme une source de l'Encyclique. La conclusion dépasserait de beaucoup les prémisses. A tout le moins ces coïncidences prouvent-elles jusqu'à quel point les documents pontificaux suivent de près la doctrine reçue des écoles. De cette règle bien connue difficilement peut-être trouverait-on ailleurs un exemple tout à la fois plus incontestable et plus décisif.

Jean RIVIÈRE.

## 2. - L'insertion du « Memento » des morts au canon romain de la messe.

Les liturgistes avaient depuis fort longtemps remarqué qu'un grand nombre d'anciens sacramentaires ne contenaient point

Digitized by Google

le *Memento* des morts au canon de la messe. L'explication la plus satisfaisante de ce fait a été donnée par M. Edm. Bishop (1) : le *Memento* des défunts ne figurait pas primitivement dans le canon de la messe romaine ; réservé d'abord aux messes *pro defunctis*, il n'apparut que tardivement au canon des messes publiques (messes du dimanche, des stations et des fêtes). L'église romaine ne l'adopta pas avant le IXe siècle comme partie intégrante du canon de toutes les messes sans exception

Dans le cours de sa démonstration (p. 111) M. Bishop rapporte une rubrique qui terminait l'office des funérailles, dans le Pontifical de Prudence, évêque de Troyes (milieu du IXe s.). La citation est faite d'après Martène, le manuscrit original étant perdu. Nous la reproduisons ici :

*Die autem dominico non celebrentur agenda mortuorum nec nomina eorum recitentur ad missam, sed tantum regum, vel principum et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblata vel vota reddantur. Defunctorum autem qui moriuntur die dominico, Christus filius Dei ipse det eis requiem, qui semetipsum pro ipsis vel pro universo genere humano hostiam obtulit* (2).

M. Bishop la commente ainsi : « Je suis disposé à croire qu'on peut légitimement tirer de ce texte la conclusion suivante : d'après le rite du palais impérial, [que représenterait le Pontifical de Prudence], au moins vers la cinquième décade du IXe siècle, le *Memento* des morts était dit aux messes du dimanche aussi bien qu'aux autres. Mais les seuls noms mentionnés étaient ceux de très « hauts » personnages : royauté et épiscopat, couronne et mitre avaient seuls droit de figurer. Une telle dérogation, en cette matière, à la règle romaine serait tout à fait en accord avec les tendances qui s'étaient développées, dans les milieux de la cour et dans la chapelle du palais, depuis la mort de Charlemagne ».

Nous aurions donc là un type intermédiaire entre les deux

(1) *Liturgica historica*, 1918, p. 96-103 ; 109-115.
(2) MARTÈNE, *De ant. eccl. rit.*, *l.* III, *c.* X, *ordo* II ; éd. de Venise, II, 385.

Digitized by Google

sortes de canons que nous présentent les manuscrits : au canon purement romain on a ajouté la formule du *Memento* des morts, mais exclusivement réservée, pour la messe du dimanche, à la mémoire de quelques illustres défunts. L'intérêt de ce document unique serait de nous donner jour sur les préoccupations auxquelles pouvaient céder des rubricistes de cour.

En réalité l'éminent liturgiste n'avançait pas cette explication sans hésiter quelque peu : il trouvait que l'auteur « aurait pu s'expliquer plus clairement ». Mais, avant d'incriminer le style du vieux rédacteur, il faudrait que nous fussions sûrs d'avoir son texte exact. Nous ne pouvons vérifier sur l'original cette rubrique du Pontifical de Prudence. Nous la trouvons par contre dans un document plus ancien, où elle aura été empruntée par le compilateur du Pontifical, dans le *Capitulare ecclesiastici ordinis*, imprimé par Gerbert, d'après le *Cod. Sangall. 349* (1). Nous lisons dans ce dernier manuscrit, p. 93 :

*In diebus autem septimane, de secunda feria quod est usque in sabbato celebrantur missas vel nomina eorum* [defunctorum] *commemorant. Die autem dominica non celebrantur agendas mortuorum, nec nomina eorum ad missas recitantur, sed tantum* VIVORUM *nomina regum, vel principum seu et sacerdotum, vel pro omni populo christiano oblationis vel vota redduntur. Defunctorum autem qui merentur* (= moriuntur) *die dominica*, etc. (2).

On a ici toute la clarté désirable : le dimanche, pas de funérailles et pas de commémoraison des défunts à la messe ; on ne nomme ce jour-là que des vivants : rois, princes, ecclésiastiques, fidèles.

(1) GERBERT (*Monum. vet. lit. Aleman.*, t. II, p. 168 ss.) ne fait précéder le *Capitulare* d'aucune indication de provenance. Dans la table des matières, placée en tête du volume, il l'annonce ainsi : *Incipit capitulare... Ex. Msc. San-Blas. saec. IX circ.* Cette note fautive a pu tromper les lecteurs de Gerbert (Cf. BISHOP, *l. c.*, p. 154) et les empêcher de voir la liaison du *Capitulare* avec les pièces qui sont données à la suite, comme provenant d'un ms. de S. Gall. Il nous suffira d'indiquer ici qu'il faut faire remonter à la seconde moitié du VIII^e s. la composition du recueil contenu dans le *Cod. Sangall. 349*. Cf. LEJAY, *Revue d'hist. et litt. rel.*, 1897, p. 178-181.

(2) GERBERT, *l. c.*, p. 173.

Digitized by Google

Il est possible que la copie de Martène soit exacte et que le mot *vivorum* ait déjà manqué dans le Pontifical de Troyes. Mais on ne saurait voir là plus qu'une inadvertance de copiste et il faut renoncer à croire qu'en se conformant à la pratique romaine, et en omettant la nomination des morts à la messe du dimanche, on ait voulu faire une exception en faveur des grands de ce monde.

M. Bishop s'était servi, pour son étude du *Capitulare, eccles. ord.* Il traduit même presque en entier, à un autre endroit (1), la phrase que nous avons citée. Il est surprenant que sa mémoire si sûre n'ait pas reconnu le même texte dans la rubrique du Pontifical de Prudence qu'il rapporte un peu plus loin.

## 3. — Note sur un fragment de manuscrit dérobé à la bibliothèque vaticane.

En 1744, Muratori publiait un *Ordo* monastique du VIIIe siècle, intitulé *Breviarium ecclesiastici ordinis*, dont il empruntait le texte à un manuscrit du Vatican, le *Palatinus* 574, f. 152 et ss. (2). Dans la suite, le *Palatinus* 574 fut tronqué et perdit les pages qui contenaient le *Breviarium*. Il s'arrête actuellement après le f. 151 (3). Mais, avant sa mutilation, il avait à plusieurs reprises attiré l'attention de divers érudits. Vers la fin du XVIIe siècle, Schelstrate, préfet de la Vaticane de 1683 à 1692, avait pris une copie du *Breviarium* (4). Muratori donna, dans son édition, un fac-similé en gravure du f. 152 v°, portant le début du *Breviarium* (5). En 1757, les

(1) *L. c.*, p. 99.

(2) Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. II, col. 391-404. Ce texte figurera dans la nouvelle édition des *Ordines romani* que prépare l'auteur de la présente note. Dom Martène en a donné une édition (*Thesaurus nov. anecd.*, t. V, 1717, col. 103-110), d'après un ms. de Murbach, aujourd'hui conservé à Gotha, sous la cote *Membr.*, I, n. 85.

(3) H. Stevenson et J. B. de Rossi, *Codices palatini biblioth. Vaticanae*, t. I, Rome, 1886, p. 184-186. Cf. aussi Maassen, *Geschichte der Quellen u. d. Literatur d. canonischen Rechts*, t. I, 1870, p. 585.

(4) Elle est conservée dans le *Cod. Vatic.*, 7146, f. 4 r° — 9 v°. Elle fut reproduite un peu plus tard dans le *Vat.* 8462, f. 152 v° — 160 v°.

(5) *Loc. cit.*, entre les col. 392 et 393.

Digitized by Google

frères Ballerini décrivirent le ms. : il était encore intact et le *Breviarium* figurait toujours à sa place (1).

J'avais longtemps cru que les quelques pages arrachées au *Palat.* 574 étaient définitivement perdues et que, pour cet exemplaire du *Breviarium*, je serais réduit à me contenter d'une reconstitution conjecturale, basée sur l'édition de Muratori et la copie de Schelstrate. Une note de Dom Bauemer, dans son *Histoire du Bréviaire* (2), m'avait fait connaître la présence d'un exemplaire du même *Ordo*, à la bibliothèque du monastère de Saint-Paul de Lavanthal, en Carinthie. Mais d'autres occupations, puis les années de guerre retardèrent jusqu'à ces derniers temps les informations que je désirais me procurer sur ce manuscrit. J'en ai enfin sous les yeux une photographie, que je dois à l'obligeance de Dom Thiemo Raschl, bibliothécaire de l'abbaye. En rapprochant de la planche gravée de Muratori la photographie de la première page du ms. de Saint-Paul, on constate aussitôt, avec la plus entière évidence, que ce dernier n'est autre que le fragment disparu du *Palatinus* 574. Un examen de quelques instants ne saurait laisser le moindre doute. Les deux premières lignes du manuscrit sont écrites en lettres capitales, dont le tracé présente nombre de singularités; on remarque, par exemple, les signes d'abréviation en forme d'ailerons, rappelant le dessin schématique d'une main dont l'index est étendu et les autres doigts repliés. Tout cela se retrouve, avec une parfaite fidélité, dans la planche de Muratori. L'accord continue aux lignes suivantes : mêmes mots ou portions de mots à chacune des lignes ; mêmes signes d'abréviation ou de ponctuation ; mêmes lettres omises, ou irrégulièrement placées au-dessus ou au-dessous de la ligne. Bref, une concordance qui se vérifie jusque dans les moindres détails. Enfin, l'ancienne numérotation que portaient les feuillets, lorsqu'ils appartenaient encore au *Palat.* 574, n'a pas complètement disparu : aux ff. 8 r°, 10 r°, 12 r°, 13 r°, dans le ms. de Saint-Paul, on peut lire les n°s 159, 161, 163, 164, qui conviennent exactement, si l'on fait du f. 1 du ms. de Saint-Paul le f. 152 de celui du Vatican.

Il est donc impossible de s'y méprendre : les feuillets arrachés au *Palat.* 574 se retrouvent aujourd'hui dans un ms. de Saint-Paul.

Ce ms. provient de Saint-Blaise. Il fut apporté à Saint-Paul de

(1) *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, P. II, c. x; Migne, *P. L.*, LVI, 157.

(2) Trad. franç. de Dom Biron, t. I, 1905, p. 393, note 3.

Digitized by Google

Lavanthal, en 1808, par les moines expulsés de l'antique abbaye de la Forêt-Noire. Le R. P. Thiemo Raschl a récemment publié un catalogue des mss. de Saint-Blaise qui entrèrent dans la bibliothèque naissante de la nouvelle fondation (1). Ce catalogue, dressé peu après l'arrivée à Saint-Paul, décrit ainsi le ms. contenant le *Breviarium* :

XLIII, s. IX. — I. *Breviarium ecclesiastici ordinis*. II. *Liber de officio missae sc. expositio ethica atque theorica* (scriptura s. X vel XI). III. *Responsio ad Carolum M. de caeremoniis ante baptismum* (scr. s. IX).

Dans deux autres catalogues plus anciens, rédigés à Saint-Blaise vers la fin du XVIII^e siècle, le recueil porte le n° 77. Il est actuellement coté 25. 2. 20.

En 1779, Dom Martin Gerbert, prince-abbé de Saint-Blaise, avait publié, dans ses *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, le texte du *Breviarium* (2), emprunté, disait-il, à un ms. de Saint-Blaise, *ex codice Sanblasiano*. Ce *Sanblasianus* est évidemment notre fragment.

Depuis quand était-il à Saint-Blaise? En 1757, nous l'avons vu, les frères Ballerini donnèrent du *Palat.* 574 une description qui le supposait encore intact. Cinq ans plus tard, en 1762, Dom Martin Gerbert, au cours d'un voyage en Italie, séjourna quelque temps à Rome. Il visita la bibliothèque Vaticane, dont le préfet était alors Jos. Sim. Assemani. Il est assez laconique, à cet endroit de son *Iter Italicum*, et ne signale aucun manuscrit en particulier, parmi ceux qu'il put examiner (3). Est-ce alors que le *Breviarium* sortit de la bibliothèque Vaticane? On connaît la passion de Gerbert pour les anciens manuscrits liturgiques, mais, en toute rigueur de justice, il faudrait une preuve positive pour charger sans appel sa mémoire de ce larcin. Quoiqu'il en soit, c'est de son temps, et certainement pas à son insu, que les fragments arrachés au *Palatinus* entrèrent à la bibliothèque de Saint-Blaise. En toute hypothèse, il en savait plus long qu'il ne nous en communique sur leur provenance.

Lorsqu'il était encore à la Vaticane, notre exemplaire du *Breviarium* portait, aussitôt après l'*explicit*, l'apostille : *Codex S. Nazarii de Laurissa* (4). Il provenait donc de l'abbaye de Lorsch, au diocèse

(1) Th. Raschl, *Zur Geschichte der Blasianer Handschriften*, dans le *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXXVI, 1919, p. 243-256.

(2) T. II, p. 177-179.

(3) *Iter Alemannicum, accedit Iter Italicum*, ed. secunda, San-Blas., 1773, p. 475-476.

(4) Copie de Schelstrate; édition de Muratori; description des Ballerini.

Digitized by Google

de Worms. Mais cette note ne se lit plus à la fin du fragment de Saint-Paul. Une main prudente a coupé aux ciseaux le dernier feuillet, immédiatement après les derniers mots du *Breviarium* : *Explicit... Amen*. On faisait ainsi disparaître un indice d'état civil, qui aurait pu être compromettant, vu la notoriété du manuscrit. Grâce à cette mesure de précaution, ce dernier pouvait désormais passer pour un *Sanblasianus*.

Dom Morin signalait, en 1903, que Dom H. Quentin avait découvert, à la bibliothèque de Saint-Paul de Lavanthal, deux feuillets précieux, contenant les péricopes de saint Paul et qui avaient appartenu au *Vat. Reg.* 9 (VII-VIII s) (1). Ils faisaient encore partie de ce manuscrit en 1750, lorsque Vezzosi publia le t. V de la réédition des œuvres de Tommasi. On peut se demander si ces fragments ne seraient pas partis de Rome dans la même valise que les feuillets du *Breviarium* (2).

Michel ANDRIEU.

---

## ERRATUM

Les lecteurs sont priés de vouloir bien corriger une erreur typographique qui s'est glissée dans un article du précédent numéro de la *Revue*. P. 68, *in fine*, au lieu de : L'*Ordo rom. primus* dit toujours *thymiamaterium*, lire : dit presque toujours. — M. A.

(1) *Revue bénedictine*, XX, 1903, p. 376-388.

(2) Dom Morin soupçonne Gerbert de n'être pas étranger à la mutilation du *Vat. Reg.* 9 (*Revue bénédictine*, t. XXVI, 1909, p. 243, note 2). Il rappelle à ce propos la mutilation du *Palat.* 574, mais sans proposer l'identification que nous faisons ci-dessus. Nous ne saurions dire si le savant critique l'avait déjà faite pour son propre compte. S'il ignorait ce que nous disons ici du ms. de Saint-Paul, sa sagacité est presque de la divination.

---

Digitized by Google

# CHRONIQUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE ANCIENNES DE L'ÉGLISE

1. M. Zeiller, longtemps professeur à l'université de Fribourg en Suisse, donne le résultat de ses travaux dans un magnifique volume qui vient bien à son heure, au moment où s'organisent tout le long du Danube les nouveaux États, issus du démembrement de la double monarchie. C'est l'histoire des origines chrétiennes, autant dire des origines de la civilisation, dans les états danubiens que vient d'écrire M. Zeiller (1).

Géographiquement, il restreint ses recherches aux anciennes provinces romaines de la rive droite du Danube : Norique, Pannonie, Mésie, Scythie, cette dernière correspondant exclusivement à la Dobroudja d'aujourd'hui. Chronologiquement, l'auteur commence son enquête au moment où paraissent dans ces pays les premières traces constatables de christianisme; il la poursuit jusqu'au règne de Justinien. Disons tout de suite que la rareté des documents le fait passer vite sur la première période, c'est-à-dire sur les origines chrétiennes jusqu'au triomphe de l'Église. Il s'étend très longuement sur l'histoire des provinces danubiennes au IVe siècle, où elles sont profondément engagées dans les luttes ariennes. Dès la fin du IVe siècle les premières invasions gothiques, préludes des grandes invasions barbares du Ve siècle, viennent trop compliquer l'histoire de ces régions pour qu'il soit possible de l'étudier dans tous ses détails. Aussi M. Zeiller tourne-t-il un peu court. Par contre, le fait que les Goths sont parmi les tout premiers Barbares convertis au christianisme lui donne occasion d'étudier d'une manière très élargie la conversion des Barbares, qui s'opère de proche en proche dans les régions voisines du Danube. La conquête chrétienne est d'ailleurs une conquête très imparfaite, puisque c'est en somme à l'arianisme (plus exactement à l'homéisme officiel de Rimini-Constantinople) que passe la très grande majorité des populations, qui des régions danubiennes vont se répandre sur l'empire romain et y fonder des monarchies plus ou moins durables. Tandis que les Barbares venus des bords du Rhin passeront directement du paganisme au catholicisme, ceux qui viennent des rives du Danube traverseront tous, ou peu s'en faut, l'arianisme avant de parvenir

(1) J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, E. de Boccard, 1918. In-8° de IV-668 p.

Digitized by Google

au christianisme authentique. La chose fut de si grande conséquence pour les destinées de la nouvelle Europe, qui se forme au v^e siècle, que M. Zeiller n'a pas hésité devant des développements très longs et parfois fort minutieux. Et cette troisième partie est certainement la plus neuve et la plus intéressante de tout son livre.

Ce n'est pas à dire que la première soit sans mérites, bien au contraire. C'était une tâche bien aride que de relever les traces si fugitives de la première évangélisation chrétienne dans ces régions, longtemps en marge de l'Empire. Après avoir écarté les données tout à fait légendaires et les pseudo-traditions apostoliques qui ont fleuri sur les bords du Danube, comme sur les rives du Rhône, après avoir étudié l'histoire de la Légion Fulminante, et conclu qu'elle peut avoir un point de départ réel dans la tradition, M. Zeiller se trouve en présence des nombreux martyrs que fit, dans la région étudiée, la persécution de Dioclétien. Il commence donc un dépouillement fort consciencieux du martyrologe de ces provinces, qu'il parcourt dans leur succession géographique en descendant le cours du Danube. Il constate à l'occasion comment, à la faveur sans doute des migrations du v^e siècle, les souvenirs des martyrs danubiens, leur culte et parfois leurs reliques sont descendus jusqu'en Italie et parfois jusqu'à Rome. C'est le cas tout spécialement de la tradition relative aux saints honorés à Rome sous le titre des Quatre Couronnés, qui sont des martyrs des environs de Sirmium, des sculpteurs au service de Dioclétien, originaires de Fruška-Gora. M. Zeiller a résolu, ce me semble, avec beaucoup d'élégance ce petit problème d'hagiographie romaine, dont s'étaient occupés antérieurement le P. Delehaye, Mgr Duchesne et M. Pio Franchi de' Cavalieri. La première partie se termine par un véritable *Illyricum Christianum*, où l'on s'est efforcé de grouper, par provinces, les noms des sièges épiscopaux et de leurs titulaires connus, le tout résumé dans un Appendice, donnant la *series episcoporum* des églises des provinces danubiennes.

Comment ces régions, si étrangères en apparence à la vie générale de l'Empire romain, ont-elles joué dans l'histoire de l'arianisme un rôle si considérable, c'est ce qui surprend au premier abord, et qui s'explique néanmoins quand on réfléchit que la ville de Sirmium (Mitrowitza) a été à plusieurs reprises, à partir de 350, le siège de la cour impériale. Si les pays danubiens restent totalement en dehors des premières phases de la controverse arienne, nous voyons au contraire qu'ils vont jouer un rôle prépondérant à partir du moment où Constance devient seul empereur. Ce n'est pas à

Digitized by Google

dire que les divergences dogmatiques aient troublé profondément les populations chrétiennes de ces contrées; mais il s'y est rencontré un certain nombre de prélats actifs, intrigants, ambitieux, qui ont pu donner par leur agitation l'illusion que des réformes religieuses étaient nécessaires. Valens de Mursa et Ursace de Singidunum sont les deux prélats les plus représentatifs de cet état d'esprit. Ce sont eux qui, ayant emprunté sans doute à Arius exilé de solides principes de théologie subordinatienne, feront si bien qu'ils finiront par extorquer à l'Occident latin, au concile de Rimini, l'abandon du *consubstantiel* nicéen. M. Zeiller les a suivis dans toutes leurs entreprises, depuis le concile de Tyr en 335, où ils figurent déjà parmi les adversaires d'Athanase, jusqu'au synode romain de 368 qui leur inflige une dernière et définitive condamnation. Elle ne les troublera guère d'ailleurs et ces gens, qui en exilèrent tant d'autres, mourront tranquilles dans leurs évêchés avant d'avoir vu le triomphe définitif de l'orthodoxie nicéenne au concile de Sirmium en 378.

Concile de Sirmium, c'est le nom que M. Zeiller revendique pour un synode illyrien dont Théodoret est seul à faire mention, et dont il a inséré les documents dans son histoire (1). De fortes objections avaient été élevées, et tout récemment encore, par Mgr Duchesne (2), par M. Parmentier (3), le récent éditeur de Théodoret, et par M. Bardy (4), sur l'authenticité des pièces insérées par l'évêque de Cyr. M. Bardy avait même conclu à l'inexistence du concile. Étudiant de plus près les documents, M. Zeiller a montré, et je crois d'une manière solide, que la plupart des objections tombaient si, au lieu de mettre le concile en 375, comme on le faisait d'ordinaire à la suite de Tillemont, on abaissait sa date jusqu'en 378. Il reste cependant des difficultés et peut-être conclut-on un peu vite « que le concile de Sirmium est acquis à l'histoire, ainsi que l'essentiel des documents qui furent longtemps seuls à en perpétuer le souvenir », p. 325. Passe pour l'existence du Concile; mais les documents transmis par Théodoret semblent tellement maquillés qu'il est bien difficile de savoir ce qu'il y peut rester d'authentique. Si subtile que soit la dialectique de M. Zeiller, elle n'arrive pas tout à

(1) *H. E.*, IV, 7, 6-9, éd. Parmentier p. 219 et sq.
(2) *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 398, note.
(3) *Einleitung*, p. LXXXI.
(4) *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. II (1912), p. 259-274.

Digitized by Google

fait à supprimer l'impression étrange que procure la lecture de ces pièces. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'étude qui est faite ici de l'arianisme dans les pays danubiens est une contribution extrêmement importante et, dans quelques-unes de ses parties, tout à fait neuve, à l'histoire générale de l'hérésie arienne. Les autres controverses théologiques du v^e siècle ont éveillé en ces contrées beaucoup moins d'échos ; M. Zeiller les mentionne tout juste assez pour ne pas être incomplet.

Par contre il s'étend avec une complaisance que nul ne lui reprochera, sur le milieu arien que forment à la fin du IV^e siècle, dans les provinces romaines du Danube, les Goths qui viennent d'être autorisés à franchir le fleuve, et à s'installer dans la «Romanie». Après avoir étudié les deux influences, catholique et arienne, qui se disputent les Barbares, après avoir montré que l'arianisme n'a été ni la seule, ni la première confession chrétienne qui ait fait parmi eux des adeptes, M. Zeiller est bien obligé de reconnaître néanmoins que les conquêtes de l'orthodoxie parmi les peuples goths n'ont été ni assez étendues, ni assez durables pour contre-balancer celles de l'arianisme. Ulfila reste bien, en définitive, le grand apôtre des Goths, et Ulfila est incontestablement arien ; non pas anoméen certes, comme Aèce, ou Eunome, mais homéen dans le sens de Rimini, avec un subordinatianisme plus accusé encore. Arienne également la littérature religieuse de l'Illyrie gothique. Cette littérature, M. Zeiller l'étudie avec beaucoup d'attention. L'œuvre littéraire d'Ulfila d'abord ; traduction de la Bible en goth, et aussi le *Skeirein*, commentaire en goth que l'on peut également lui attribuer. C'est une série d'homélies sur sept chapitres de l'évangile de saint Jean, dont la théologie est conforme aux directives de Rimini. D'une discussion un peu obscure, parce que trop ramassée, l'auteur conclut que nous avons affaire à une adaptation gothique d'un texte grec, et que ce texte n'est autre que le commentaire sur saint Jean de Théodore d'Héraclée signalé par saint Jérôme (*De viris*, 90). Avouons que nous sommes ici en plein pays d'hypothèses.

Plus solide est l'étude littéraire consacrée à l'œuvre de l'évêque goth Maximin. On commence par lui faire honneur de cet *opus imperfectum in Matthaeum*, si étrangement fourvoyé parmi les œuvres de saint Jean Chrysostôme ; la démonstration vaut ce qu'elle vaut : les recherches de paternité sont toujours infiniment délicates. Mais à Maximin revient certainement la *Dissertatio contra Ambrosium* découverte par F. Kauffmann dans les marges d'un manuscrit du *de Fide* de saint Ambroise et des actes du concile



Digitized by Google

d'Aquilée de 381. Si je comprends bien les explications, un peu rapides ici, de M. Zeiller, nous avons affaire à une dissertation dirigée par Maximin contre les actes de ce même concile d'Aquilée, ainsi qu'à une collection de témoignages en faveur de la bonne doctrine (la doctrine homéenne s'entend), à opposer à Ambroise. Cette dissertation aurait été composée entre 382 et 397, plus près de la seconde date que de la première. Plus tard Maximin aurait complété son travail en y annexant la protestation de Palladius de Ratiaria contre le même concile, et un autre texte de Palladius en réponse au *de Fide* de saint Ambroise. Ce travail de Palladius était de très peu postérieur au concile d'Aquilée.

C'est au même Palladius que reviendraient des fragments de Bobbio, publiés par Maï, et que l'on trouvera aussi dans *P. L.*, t. XIII, col. 593-628. Ces « sermons ariens », qui sont en réalité des traités dogmatiques, sont certainement d'origine illyrienne. Attendons pour juger de leur provenance exacte l'édition que M. Zeiller promet de nous en donner. — L'étude de divers autres commentaires ou homélies d'inspiration certainement arienne et d'origine vraisemblablement illyrienne termine ce chapitre d'histoire littéraire de l'arianisme gothique, lequel rendra d'incontestables services à qui voudra se mettre rapidement au courant de la littérature arienne occidentale. D'ailleurs sur les bords du Danube il n'y eut pas que des Ariens en cette fin du IVe siècle. Nicétas de Remesiana a retenu, à juste titre, l'attention de l'auteur ; la notice littéraire qui lui est consacrée est très complète et fort suggestive.

Par où l'on voit que le livre de M. Zeiller rendra aux curieux d'histoire ancienne de l'Eglise et d'ancienne littérature chrétienne des services de plus d'un genre. Par les documents inédits qu'il apporte, par le groupement ingénieux et parfois très neuf des matériaux anciens qu'il effectue, il met à la disposition des travailleurs des renseignements précieux sur une province encore mal connue de l'histoire ecclésiastique (1).

(1) M. Zeiller me permettra quelques critiques de détail. P. 208, le millénarisme d'Hippolyte existe si peu que ce docteur interprète à l'encontre des conceptions d'Irénée le fameux passage de l'Apocalypse, XX, 2-5, qui a donné naissance à tous les rêves millénaires ; cf. *Capita contra Caium*, éd. de Berlin, t. I b, p. 246-247. —P. 225, la note sur le « néo-nicéisme » tranche un peu vite une question singulièrement délicate.— P. 308, une erreur matérielle s'est glissée ; c'est Valens qui est mort en 378, et non Valentinien comme le dit le texte. — P. 470, note 6, les relations entre la *Koinè* et la recension lucianique ne sont pas aussi sim-

Digitized by Google

2. Les étudiants qui voudront désormais s'initier à l'ancienne littérature chrétienne de langue latine connaîtront des joies intellectuelles et des facilités que nous avons ignorées. Ceux de ma génération ont dû pâlir sur des ouvrages allemands (les deux patrologies de Bardenhewer, par exemple) ou de médiocres traductions de ceux-ci, dont la copieuse bibliographie constituait le mérite essentiel, et dont la valeur littéraire était nulle. De sèches biographies systématiquement coulées dans le même moule, une énumération exhaustive des écrits revenant à chaque auteur, des formules d'appréciation toujours les mêmes sur la doctrine des ouvrages analysés, c'est ce qu'on appelait de l'histoire littéraire. En fait rien de moins littéraire que tout cela. — La petite histoire de la littérature grecque chrétienne de Mgr. Batiffol (1) avait essayé de rompre avec ces errements. Un groupement ingénieux des auteurs et des œuvres, des caractérisques fort courtes mais parfois étrangement suggestives sur la place des principaux écrivains dont le développement soit littéraire, soit dogmatique, rendaient la lecture de ce petit livre, sinon attrayante du moins fort intéressante pour les esprits curieux des choses de l'antiquité chrétienne. — L'histoire de l'ancienne littérature chrétienne de M. Hermann-Jordan (2) essayait d'appliquer pour la première fois à l'histoire littéraire du christianisme grec et latin l'idée de l'évolution des divers genres littéraires. Mais ce travail restait plus remarquable par les intentions que par l'exécution.

M. de Labriolle qui est un savant et un lettré a voulu faire tout autre chose : une histoire de la littérature (3) qui fût à la fois pleine de choses et de renseignements et agréable à lire, une œuvre qui renseignât les chercheurs et fît goûter aux simples curieux les beautés qu'ils ignoraient. Il reprend en somme, en lui donnant

ples que le dit saint Jérôme, et M. Zeiller après lui. —P. 550, à la littérature sur Niceta de Remesiana on aurait pu ajouter : Al. Souter, *Notes on the De lapsu virginis of Niceta*, dans *The Journal of theological Studies*, VI, 1905, p. 433 et sq., qui donne une bonne démonstration de l'authenticité du texte. — P. 211, le décret dit de Gélase est à citer non d'après Thiel, mais d'après l'édition de von Dobschütz, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVIII, fasc. 4.

(1) *Anciennes littératures chrétiennes : I. La littérature grecque*, Paris, 1898.

(2) *Geschichte der alt-christlichen Literatur*, Leipzig, 1911.

(3) *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1920. In-8° de viii-742 p.

Digitized by Google

toute l'ampleur convenable, la tentative faite, il y a près de vingt ans par M. René Pichon, de donner aux œuvres latines d'inspiration chrétienne la place qui leur convient dans une histoire d'ensemble de la littérature latine. — Le livre de M. de Labriolle serait donc, si l'on peut dire le dernier volume d'une histoire de la littérature latine. Il est fait, l'auteur ne s'en cache pas, beaucoup moins pour les étudiants de la Faculté de théologie que pour leurs camarades des Lettres. A ceux, qui par ignorance, parti pris, indifférence, méprisent, comme hélas! tant de philologues classiques d'il y a cinquante ans, tout ce qui n'est pas spécifiquement inspiré par la culture païenne, M. de Labriolle veut révéler la formation, au début du IIIe siècle, d'un puissant courant qui se dessine à côté de la littérature païenne, qui glissera pendant quelque temps à côté de celle-ci, jusqu'au jour où il la remplacera définitivement quand sera complet le triomphe du christianisme. Ce courant chrétien, il n'est plus permis aujourd'hui de l'ignorer, et à tout prendre il y à plus d'intérêt même au seul point de vue littéraire dans l'œuvre d'un saint Ambroise ou d'un saint Augustin, que dans les déclamations des Panégyristes du IVe siècle ou les fades compositions de Symmaque.

Ainsi le livre de M. de Labriolle est excellemment ce qu'il veut être, une bonne histoire de la littérature latine chrétienne faite par un professionnel de l'histoire littéraire de la latinité. C'est donc aux questions qui intéressent surtout les littérateurs que l'auteur a consacré le plus de soin et de place. Non certes qu'il ignore une foule de problèmes qui préoccupent le théologien et l'historien du dogme; nous le savons trop averti de toutes ces spécialités, pour penser qu'il les a négligées de parti pris. Mais n'ayant voulu faire ni une patrologie, ni bien moins encore une histoire des dogmes, il a mesuré assez strictement la place à ce qui est d'ordre technique voulant réserver toute l'ampleur désirable à ce qui est plus général. On s'en aperçoit au nombre des pages octroyées à chaque auteur. Des personnages comme Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus, Marius Victorinus d'une importance bien mince au point de vue théologique sont presque aussi abondamment servis que les *dii majores* de la théologie latine, Tertullien, Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin; et le pape saint Léon dont l'action fut décisive dans l'élaboration de la christologie au Ve siècle n'a trouvé place qu'en une toute petite page.

De même encore quand il étudie l'un des grands potentats de la littérature chrétienne, M. de Labriolle commence par le camper en

Digitized by Google

pied, en un grand portrait, d'ordinaire fort réussi. Saint Jérôme et saint Augustin, par exemple. sont admirablement dessinés. Mais l'analyse littéraire d'œuvres aussi touffues que celles de ces grands génies risquerait, pense M. de Labriolle, d'impatienter ceux qui ne sont point théologiens. Souvent elle tourne un peu court. De saint Augustin l'on ne retient que la *Cité de Dieu*, le *De catechizandis rudibus*, le *De doctrina christiana* avec un très bref aperçu de la correspondance et des sermons. Peut-être M. de Labriolle aurait-il pu consacrer plus qu'une très brève mention aux trois grandes polémiques antimanichéenne, antidonatiste, antipélagienne qui occupèrent toute l'activité littéraire de l'évêque d'Hippone. — Les poètes latins par contre sont traités avec une abondance de détails destinée sans doute à ne pas nous faire oublier que nous lisons une histoire de la littérature chrétienne. Ceci soit dit sans l'ombre de récrimination et pour avertir les lecteurs de ce qu'ils peuvent trouver, de ce qu'ils ne doivent pas chercher dans l'ouvrage.

J'ajoute que les érudits y trouveront leurs apaisements. Pour n'occuper qu'une place fort discrète, dans les notes bibliographiques qui précèdent chaque chapitre, dans des rez-de-chaussée modestes, jamais disproportionnés, dans une série de tableaux fort commodes disposés à la fin du livre, l'érudition de M. de Labriolle est abondante, avertie, au courant de toutes les découvertes les plus récentes. Les hypothèses, même successives et contradictoires de Dom Morin, sur tant de textes inédits qui ont vu le jour en ces quinze dernières années, sont à peu près toutes mentionnées ; et les jeunes, à la recherche de travail, trouveront en beaucoup de ces notes de précieuses indications. Somme toute, sans faire double emploi, avec aucune des patrologies existantes, le livre de M. de Labriolle intéressera vivement tous les amis de l'ancienne littérature chrétienne ; il serait à souhaiter qu'il eût bientôt son pendant pour les écrivains de langue grecque (1).

(1) Je terminerai par quelques critiques de détail, qui prouveront seulement à M. de Labriolle avec quelle attention et quel intérêt j'ai lu son très beau livre. A la liste des « Addenda et corrigenda » on pouvait ajouter ceux-ci : P. 60 : « Néron, puis Claude, puis Hadrien avaient eu le goût de l'hellénisme » il convient d'intervertir les deux premiers noms. — P. 189 « Suffisait-il selon la pratique romaine de l'imposition des mains et de l'onction avec l'huile, ou *consignatio*, pour réintégrer dans l'église les gens baptisés par les hérétiques ? » — Je ne sache pas que les textes *anciens* relatifs à la réconciliation des hérétiques mentionnent l'onction d'huile. La lettre du pape Etienne ne parle que de l'imposition

Digitized by Google

3. — Sous un titre modeste (1), M. Bardy nous apporte une petite

des mains. Y ajouter, sans prévenir, l'onction d'huile, c'est trancher une question assez complexe et obscure : le rite de la réconciliation était-il assimilé à la Confirmation ou à la Pénitence ? — P. 343, il manque une énumération, au moins en note, des traités de Marius Victorinus, chrétien. — P. 254, n. 1. La notice de saint Jérôme relative à la conversion d'Arnobe n'est point dans le *de Viris*, n. 79, mais bien dans l'épître 70, ch. 5. — P. 235 et 267 le mot « apocryphe » employé dans le décret dit de Gélase est traduit de deux manières différentes : p. 235 apocryphes = non canoniques ; p. 267 « apocryphes = non pas inauthentiques, mais très peu sûrs au point de vue doctrinal. » Quand il s'agit du décret de Gélase, c'est cette dernière traduction qui est la bonne. — P. 270, n. 8. Jérôme n'attribue pas à Lactance (*de Viris*, 80) « quatre livres de lettres à Probus,.... et deux livres à Démétrianus » mais « quatre livres à Probus, et deux livres de lettres à Démétrianus. » C'est d'ailleurs ce qu'avait dû écrire M. de Labriolle, puisqu'il continue : « celles-ci sont citées.... » — P. 350. Les trois hymnes à la Trinité attribuées à Marius Victorinus, ont toutes chances de n'être pas authentiques. on aurait pu au moins indiquer le doute qui plane sur leur origine. — P. 320 : « Hilaire, dès 316, adressait un premier opuscule à l'empereur Constance. » S'il s'agit ici, comme il est vraisemblable, de l'opuscule intitulé *Ad Constantium liber primus*, la phrase est en contradiction avec ce qu'on lit, p. 328, sur l'inexactitude du titre en question. — P. 423, il aurait été bon d'indiquer que l'œuvre du poète gaulois Cyprien est rassemblée dans le *Corpus* de Vienne, t. 23, édition R. Peiper. — P. 477, saint Jérôme avait, en effet, de très bonnes raisons pour ne pas rechercher *l'hebraica veritas* quand il s'agissait de la *Sagesse* et du IIe *livre des Macchabées*. Toute cette exposition de l'œuvre de traduction de saint Jérôme gagnerait à être rendue plus précise, comme aussi la note de la page 482 sur l'état actuel de la *Vulgate*. A cette même page, n. 1, il est parlé de l'édition de la *Vulgate* de Wordsworth et White ; celle-ci se limite au Nouveau Testament. — P. 337 et 351, il eût été utile de prévenir les étudiants que les Ballerini, éditeurs de saint Léon et de la *Collectio Avellana*, n'ont rien à voir avec le Ballerini du XIXe siècle, médiocre éditeur de saint Ambroise. — P. 635, ligne 10, lire Sedulius au lieu de Juvencus. — Personne n'aura l'idée d'aller chercher les indications relatives aux lettres des papes latins de langue dans une note sur Prudence, p. 603.

Je regrette enfin que M. de Labriolle n'ait point fait place dans son livre à saint Grégoire-le-Grand. Il est libre évidemment de délimiter sa matière comme il l'entend, et de renvoyer l'étude de ce pontife aux historiens du Moyen-Age. Mais puisqu'il admettait, au seuil du Moyen-Age, Grégoire de Tours et Isidore de Séville, on ne voit pas bien pour quelles raisons le pape saint Grégoire ne figurerait pas aux côtés de l'auteur des « *Etymologies* ».

(1) G. Bardy, *En lisant les Pères*, Tourcoing, Duvivier, 1921. In-12 de 329 p.

Digitized by Google

histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, qui séduira certainement bien des lecteurs. Se dépouillant volontairement de tout appareil d'érudition, essayant de se mettre en toutes ses pages à la portée des simples chrétiens, l'auteur a exprimé avec un rare bonheur ce qu'il a lui-même compris, éprouvé, senti en lisant les Pères, ce que tout croyant, qui voudra les lire, pourra comprendre, éprouver, sentir. Point de discussions, point de controverses; leur tour viendra plus tard quand, séduits par ce premier contact avec nos pères dans la foi, les lecteurs de M. Bardy se décideront à aborder l'étude directe des auteurs. Un premier chapitre nous présente en une cinquantaine de pages les « vieux saints »; les plus belles figures de l'ancienne Église y défilent, un peu vite, sans doute, mais si nettement caractérisées que le souvenir en restera. Puis M. Bardy étudie successivement ce qu'il appelle le sens catholique, c'est-à-dire l'idée ecclésiastique et catholique du christianisme, la Trinité, le Christ, l'Eucharistie. Ce sont les points capitaux de l'enseignement chrétien, ceux aussi vers lesquels se portent, à l'exclusion d'autres problèmes moins importants pour nous, sinon pour nos aïeux, les préoccupations des croyants d'aujourd'hui. Un dernier chapitre étudie la cité chrétienne, l'auteur veut dire les relations de l'Eglise et de l'État.

Je souhaite bien vivement un grand succès au livre de M. Bardy, qui servira fort utilement la cause des « bonnes études » et tout spécialement de l'étude de l'ancienne littérature chrétienne.

E. Amann.

4. — Il y a longtemps que M. Waltzing (1), professeur à l'Université de Liège, s'est occupé des premiers apologistes africains, et notamment de Minucius Félix et de Tertullien. L'incendie allumé par les Allemands à Louvain, en août 1914, et qui consuma entièrement la librairie Ch. Peeters, avait consumé aussi sa première traduction commentée de l'*Apologétique* de Tertullien. L'ouvrage était devenu introuvable. Loin de se décourager, M. Waltzing s'est remis

(1) J. P. Waltzing, *Le codex Fuldensis de Tertullien*, Paris, 1914-1917. In-8° de viii-524 p. 15 fr. — *Tertullien, Apologétique, I, Texte établi d'après la double tradition manuscrite. Apparat critique et traduction littérale revue et corrigée*, Paris, 1919. In-8° de viii-148 p. 10 fr. — *Tertullien, Apologétique, II. Commentaire analytique, grammatical et historique*, Paris, 1919. In-8° de viii-234 p. 15 fr. — *Apologétique de Tertullien, édition classique, texte revu avec sommaires analytiques*, Liège, 1920. In-8° de 60 p.

Digitized by Google

à l'œuvre : il a élargi son plan et complété son travail, et nous en présente le résultat en quatre ou cinq volumes.

Le premier est une étude sur *Le codex Fuldensis de Tertullien*. Expliquons ce titre. Il existe deux traditions manuscrites de l'*Apologétique*, assez différentes pour ne pouvoir être ramenées l'une à l'autre. L'une, qui est commune à l'*Apologétique* et aux autres traités de Tertullien, est représentée surtout par le *codex Parisinus* 1623 (P, xe siècle). C'est ce qu'on peut appeler la vulgate de l'*Apologétique*, car c'est celle que l'on a jusqu'ici — Œhler notamment — presque exclusivement suivie pour en établir le texte. L'autre est particulière à l'*Apologétique* et au traité *Adversus Judaeos*. Elle est représentée presque uniquement par un manuscrit de Fulda (*Codex Fuldensis*, F, du IXe ou xe siècle). Le manuscrit de Fulda a disparu depuis le XVIIe siècle, et l'on a reconnu, par quelques feuillets qui ont échoué à la Bibliothèque nationale de Paris (*Parisinus* 13047), qu'il a été depuis mis en pièces. Heureusement, l'humaniste François de Maulde (Modius) en avait fait, durant l'automne de 1584, une collation très soignée sur l'édition de de la Barre. Par divers intermédiaires, cette collation finit par arriver entre les mains de François du Jon (Junius), qui la fit imprimer en entier, en appendice au deuxième volume de son édition de Tertullien, parue en 1597. C'est ainsi que nous ont été conservées les leçons du manuscrit de Fulda et le travail de Modius ; car les feuilles mêmes de ce savant n'existent plus.

M. Waltzing n'a pas voulu étudier ni trancher la question de la relation entre elles des deux traditions manuscrites représentées par P et par F. Il a voulu seulement, par un relevé minutieux de toutes les leçons divergentes des deux traditions, préparer la restitution — qu'il a publiée depuis — du *codex Fuldensis* dans son premier état. Mais il a du reste esquissé lui-même ses conclusions, qui sont celles-ci : « Tertullien n'a donné qu'une seule édition de l'*Apologétique*. De bonne heure, il s'est formé deux traditions du texte de cet ouvrage... Ces deux traditions n'ont plus eu de rapports entre elles, c'est-à-dire que jamais personne ne s'est occupé de les mettre d'accord, n'a corrigé l'une d'après l'autre. Mais chacune a subi, de son côté, la revision souvent maladroite d'un ou plusieurs remanieurs... Cependant, ce travail a été beaucoup moins fatal à F qu'à P. C'est F qui a conservé le texte le plus pur, et c'est sur F que devra être fondée l'édition définitive ; mais il faut se servir de F lui-même avec précaution » (p. 130, note 1).

Cette édition définitive — autant du moins qu'elle peut l'être —

Digitized by Google

M. Waltzing a tenté de la donner sous deux formes. C'est d'abord une édition savante, dans laquelle le texte, établi d'après la double tradition manuscrite, est accompagné d'un apparat critique reproduisant les variantes des principaux manuscrits et d'une traduction française aussi littérale que possible. C'est ensuite une édition classique à l'usage des étudiants, sans traduction ni apparat critique, mais avec des sommaires et des notes analytiques qui permettent de suivre aisément les raisonnements de l'auteur et le mouvement de sa pensée. L'édition savante surtout se complète nécessairement par le *Commentaire analytique, grammatical et historique*. C'est de beaucoup la partie la plus utile, et ce sera, pensons-nous, la partie la plus consultée du travail de M. Waltzing. Tout le monde n'a pas le goût ni la possibilité de descendre aux détails de l'établissement d'un texte : ceci est affaire des philologues; mais quiconque lit Tertullien désire le comprendre, saisir ses allusions, connaître les personnages et les faits dont il parle, pénétrer aussi dans la technique de son style et les procédés de sa composition, en un mot entrer autant que possible dans sa pensée ; et c'est à quoi servira le commentaire si riche à tous égards du professeur de Liège. On voudra bien seulement lire : p. 55, I, Sacrilège (ch. 10-27) au lieu de I, Sacrilège (ch. 18-27) : p. 135, lire (ch. 29-36) au lieu de (ch. 39-46) ; p. 122, lire *sanctissimus* (ironique) au lieu d'*impurissimus* et supprimer l'explication de ce dernier mot.

Toutes ces études en somme font le plus grand honneur à leur auteur, et représentent une somme de travail que l'on ne saurait évaluer. Elles rendront plus facile et plus fructueuse la lecture d'un ouvrage que l'on a pu appeler « un des grands livres de l'antiquité ».

J. Tixeront.

Digitized by Google

# CHRONIQUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

## AVIGNON ET ROME AUX XIVe ET XVe SIÈCLES.

A mesure que les chercheurs fouillent les Archives Vaticanes, ils font mieux connaître les papes d'Avignon. Les dernières trouvailles du regretté Robert André-Michel (1) mettent surtout en évidence les conséquences économiques, sociales et artistiques de leur établissement sur les rives du Rhône.

On s'est plu souvent — M. Pastor (2) n'a pas su éviter l'écueil — à représenter la cour pontificale comme éminemment française. Rien n'est plus inexact. Les publications de textes (3) récentes démontrent abondamment qu'Avignon fut, au XIVe siècle, une ville internationale, cosmopolite, où domina, à vrai dire, l'élément provençal ou méridional. La noblesse du Comtat-Venaissin, qui l'avait désertée au lendemain de la guerre des Albigeois, y revint avec empressement, dès que la papauté s'y installa. Son influence fut balancée dans la suite par les hobereaux limousins qu'attira l'avènement de Clément VI. Mais les grandes familles romaines fréquentèrent assidûment la cour pontificale; tels les Colonna, les Orsini.

La noblesse ne constituait pas l'élément prépondérant de la population avignonnaise. « En rapports constants avec tout le midi de la France, l'Italie et l'Espagne, reliée par le Rhône et les grandes voies historiques qui suivent le fleuve à Lyon, à la Bourgogne et aux Flandres », la ville « devint rapidement un centre commercial de premier ordre » (4). Des artisans, des marchands, des banquiers vinrent en foule de France, de Bourgogne, du Valentinois, de Lorraine, de Savoie, de Suisse, de Belgique, des pays rhénans et surtout d'Italie. Seuls, les Anglais furent peu nombreux. On comptait quelques habitants de Lincoln, Lichfield et Londres.

(1) Robert André-Michel, *Mélanges d'histoire et d'archéologie. Avignon. Les fresques du palais des papes. Le Proces des Visconti*, Paris, A. Colin, 1920. In-8° de XXI-210 p. avec 24 planches hors texte. 20 fr.

(2) *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1911, 4e éd., p. 74.

(3) K. H. Schaefer, *Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII, Klemens VI und Innocenz VI* (1335-1362). Paderborn, Schöningh, 1914. In-8° de XVI-936 p., 40 MK, et E. Göller, *Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII. Ibid.*, 1920. In-8° de XXIV-285 p.

(4) R. André-Michel, p. 8.

Digitized by Google

Le chiffre de la population avignonnaise, par suite de l'afflux des étrangers, fut au moins doublé. La ville même subit, de ce fait, une profonde transformation. Trop petite pour héberger tous ses visiteurs, elle déborda le tracé des vieux murs. Maisons de plaisance, habitations de rapport, couvents se construisirent hors de l'enceinte primitive, de telle sorte que la superficie de la ville doubla.

Les cardinaux habitaient des demeures nobles, c'est-à-dire pourvues de tours. On les appelait communément livrées (*libratae*)

Ces livrées comprenaient tout un ensemble de bâtiments. Nous connaissons assez exactement l'importance de certaines d'entre elles. Le Dr Pansier a longuement décrit celles des cardinaux de Thury et de Malsec (1).

Aussi longtemps que régna la sécurité publique, on ne songea point à enserrer la nouvelle ville dans une enceinte de pierres. Les incursions des Grandes Compagnies, conséquences de la guerre de Cent Ans, obligèrent Innocent VI et ses successeurs à édifier des murs de défense, à l'abri desquels des mercenaires faisaient le guet et défiaient les attaques des routiers.

Clément VI, qui n'avait point ces soucis, s'occupa à embellir les murs et les voûtes de son palais de peintures à fresque. Divers auteurs (2) les ont commentées. On a beaucoup discuté sur la patrie des artistes, la date des peintures, la signification des sujets représentés. M. Michel propose de nouvelles hypothèses qui ont toutes chances d'être adoptées, parce qu'elles reposent en grande partie sur les livres de comptes de la Chambre Apostolique. Voici les principales.

Les fresques découvertes, en 1906, dans la garde-robe du palais des papes représentent les plaisirs de la vie champêtre, c'est-à-dire la pêche à l'épervier, au trouble, à l'appât, à l'arc, et la chasse à la pipée, au miroir, au faucon, au furet, à courre. Elles sont empreintes de réalisme et de naturalisme. Très vraisemblablement exécutées vers 1343, « elles relèvent de l'art italien », et non

(1) *La livrée de Thury à Avignon aux* XIVe *et* XVe *siècles* et *La livrée de Poitiers à Avignon du* XIVe *au* XVIIIe *siècle*, dans *Annales d'Avignon et du Comtat-Venaissin*, t. III (1914-1915), p. 125-144, 233-256.

(2) F. Ehrle, *Historia bibliothecae romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis*, Rome, 1890. — F. Digonnet, *Le palais des papes d'Avignon*, Paris, 1907. — L. H. Labande, *Le palais des Papes d'Avignon*, dans *Musées et Monuments de France*, 1907, p. 108. —L. Duhamel, *Une visite au palais des papes d'Avignon*, Avignon, 1904. — A. Hallays, *Avignon et le Comtat-Venaissin*, Paris, 1909.

Digitized by Google

point, comme on l'a prétendu, de la technique française. Toutefois l'ornementation de la garde-robe est, semble-t-il, l'œuvre d'artistes français et italiens travaillant sous la direction de Matteo de Viterbe.

On a mal interprété jusqu'ici les scènes variées qui décorent les parois de la chapelle Saint-Jean, dans la tour de ce nom, correspondant à la salle du consistoire. Sur les murs du Nord et de l'Est, elles sont empruntées à l'histoire de saint Jean-Baptiste, et sur ceux de l'ouest et du midi, à celle de saint Jean l'Evangéliste. Dans le registre inférieur des parois méridionales, MM. Müntz et Digonnet avaient cru reconnaître, à gauche, la remise des clés à saint Pierre, et, à droite, la résurrection de Tabitha par le même apôtre. M. Michel combat heureusement leurs opinions. Il prouve que le peintre a voulu représenter la vision de saint Jean l'Evangéliste à Patmos, et la résurrection de Drusiana, morte à Ephèse. C'est encore l'histoire de l'apôtre qui a inspiré deux scènes situées dans le registre inférieur du mur occidental : son supplice près de la porte latine et l'établissement par lui de nouvelles églises en Asie. Toutes ces compositions ne sont attribuables ni à Giotto, ni à Simone Martini, mais peut-être à des élèves de ce dernier.

Les visiteurs du palais des papes ont, sans nul doute, conservé le souvenir de l'admirable salle de l'Audience. A la voûte située au-dessus du mur nord de la dernière travée orientale, vingt personnages se profilent sur un fond bleu constellé d'or. La plupart des auteurs ont pensé qu'ils faisaient partie d'un vaste ensemble décoratif qui occupait, dès Clément VI, au moins les dernières travées de la salle. Ils s'appuyaient, en l'espèce, sur un passage d'une des vies du pape, publiées par Baluze. M. Michel n'a pas eu de peine à démontrer qu'ils avaient commis une méprise. Le biographe pontifical n'a pas décrit l'Audience, mais la salle du Consistoire. Enfin, un texte précis, extrait des livres de comptes de la Chambre Apostolique, prouve que les fresques de l'Audience furent commandées à Matteo de Viterbe par Clément VI, et qu'elles étaient achevées avant le 12 novembre 1353.

***

Si les papes d'Avignon enrichirent de merveilles artistiques leur palais, ils ne se désintéressèrent pas de l'Italie, de Rome surtout. Le livre de M. de Boüard (1) montre qu'en dépit de leur absence

(1) *Le régime politique et les institutions de Rome au Moyen Age, 1252-1347*. Paris, E. de Boccard, 1920. In-8° de xxx-362 p.

Digitized by Google

ils affirmèrent graduellement leur prépondérance dans la ville éternelle, au cours de la première moitié du XIVe siècle. Les libertés municipales disparurent et la république romaine se transforma en une seigneurie, au profit du Saint-Siège. Comment se produisit ce changement profond ?

Tout d'abord, le peuple romain éprouva l'impérieux besoin de se rattacher à la Papauté absente. Il craignait d'en être abandonné et d'encourir conséquemment « la ruine économique et la déchéance morale ». C'est pourquoi il conféra aux papes d'Avignon le titre à vie de sénateurs et multiplia près d'eux les ambassades pour leur témoigner son dévouement et les inviter à revenir en Italie.

La charge de sénateur à vie ne fut pas nominale. Les papes d'Avignon déclarèrent que les sénateurs temporaires, élus par le peuple, n'étaient que leurs lieutenants ; ils confirmèrent leurs élections, prorogèrent la durée de leur mandat ou les déposèrent.

Jean XXII fit acte d'autorité, en confiant le gouvernement de Rome au roi Robert de Naples. Il n'abandonna point totalement le pouvoir entre ses mains. Robert n'eut pas la libre disposition des revenus communaux. Il agit, en tout, comme « l'agent soumis et dévoué du Saint-Siège ». Bien plus, devenu le chef du guelfisme, il fut un intermédiaire actif entre les villes pontificales, le Capitole et Avignon. De ce fait, l'influence de la Papauté en Italie ne fit que grandir. Elle subit une éclipse momentanée lors de la descente de Louis de Bavière en Italie. Mais, chose curieuse, l'équipée du Bavarois ne servit qu'à resserrer les liens de dépendance qui reliaient les Romains au Saint-Siège. En 1332, toutes les magistratures populaires « tombèrent comme un fruit mûr » entre ses mains. Benoît XII recueillit ces précieux avantages, en 1337. Clément VI s'ingéra dans les affaires communales au point de pouvoir nommer aux fonctions urbaines. Il était devenu, en fait, seigneur de Rome.

Diverses institutions favorisèrent l'extension de l'autorité pontificale. Bien que le *vicarius in spiritualibus*, désigné pour suppléer le pape absent, n'eût originairement que des pouvoirs purement spirituels, il joua, en réalité, à Rome un rôle temporel, d'abord occasionnellement, puis régulièrement. A l'époque de Clément VI, il recevait les serments prêtés par les officiers du Capitole, lors de leur entrée en charge. Ses attributions politiques et administratives lui constituèrent même « une sorte de sénatorerie supérieure ».

Le vicaire au spirituel ne pouvait suffire à sa tâche. Aux époques de crise, comme en 1310, en 1328 et en 1347, le Saint-Siège envoya

Digitized by Google

en Italie des légats ou des nonces qui s'immiscèrent dans la politique et restaurèrent efficacement le pouvoir pontifical. Mais les agents non moins actifs du Saint-Siège furent les recteurs du Patrimoine qui réunirent, sous Benoît XII, dans leurs mains, l'administration de la commune romaine et celle de leurs propres territoires. Bien mieux, les milices urbaines, dès le milieu du XIVe siècle, se laissèrent absorber par l'armée de l'Eglise, qui guerroyait sous les ordres des recteurs.

Le clergé romain subit le contrecoup des avantages remportés par le Saint-Siège. Depuis peut-être le Xe siècle il était fortement organisé. Ses membres formaient une puissante association, dite *Romana Fraternitas*, qui surveillait le culte dans les églises, dirigeait les processions, répartissait les prêtres dans les paroisses, exécutait les décrets pontificaux, jouissait de privilèges juridictionnels. Jean XXII prit ombrage de ses attributions; il réprima les abus qu'on lui avait dénoncés. Dès lors, la *Fraternitas* perdit ses fonctions qui passèrent au vicaire au spirituel du pape. Ainsi, l'action vigoureuse des papes d'Avignon prépara le retour à Rome du Saint-Siège.

*
* *

Le séjour de la papauté hors de Rome avait nécessité l'institution du vicariat *in spiritualibus*; son retour en Italie occasionna au XVe siècle l'établissement, en Avignon, d'un légat.

Les pouvoirs du légat étaient de deux sortes : dans la cité avignonnaise et le Comtat-Venaissin, il cumulait les fonctions de juge en première instance ou en appel, d'administrateur, de législateur, de chef militaire; dans les provinces ecclésiastiques d'Arles, Aix, Vienne, Embrun, Narbonne, Toulouse et Auch, il conférait les bénéfices, concédait des dispenses ou accordait des absolutions. Du légat relevait aussi la vice-gérence, c'est-à-dire le tribunal qui connaissait des causes civiles et criminelles des citramontains, soumises auparavant à l'auditeur général de la Chambre apostolique, près la cour romaine. La juridiction de ce tribunal s'étendait à la France entière, à l'Espagne, aux Pays-Bas, voire probablement à l'Angleterre. Le légat d'Avignon était donc, de par ses attributions, un personnage fort important. M. L. H. Labande (1) a raconté les divers incidents qui marquèrent les légations de Charles

(1) *Avignon au XVe siècle. Légation de Charles de Bourbon et du cardinal Julien de la Rovère*, Paris, A. Picard, 1920. In-8° de XXXI-723 p.

Digitized by Google

de Bourbon et du cardinal Julien de la Rovère. Son livre offre un très grand intérêt, car il contient beaucoup d'inédit.

De tous les puissants voisins des Avignonnais, le roi de France était celui que préoccupait, au plus haut point, la personne du légat. Il voulait pouvoir se fier à lui. Il désirait que les Etats Pontificaux ne servissent pas de refuge à ses ennemis et ne devinssent pas un foyer d'opposition. Il se défiait, au surplus, de la Provence, dont le souverain lui paraissait peu sûr. Avant même que le légat Pierre de Foix mourût (13 décembre 1464), Louis XI intrigua en faveur de certains candidats qui n'eurent pas l'agrément du Saint-Siège.

A Rome, on songeait au cardinal Alain de Coëtivy. Mais la désignation de ce prélat ne fut jamais rendue publique. Alain étant mal vu de Louis XI, le Saint-Siège comprit les dangers que sa candidature ferait courir aux Avignonnais. Il adopta une habile tactique : un gouverneur intérimaire fut désigné ; avec la cour de France s'ouvrirent des négociations ayant pour but d'obtenir d'elle des garanties au cas où Charles de Bourbon, le favori royal, recevrait les pouvoirs de légat. En juin 1472 seulement, le roi et Charles s'engagèrent par serment à restituer, sur réquisition du Saint-Siège, les forteresses et terres situées dans le ressort de la légation. Charles promit encore de se démettre de ses fonctions, dès que le pape lui en donnerait l'ordre.

Les mesures adoptées en 1472 indiquent suffisamment les arrière-pensées de Sixte IV. Au fond, le pape se méfiait de Louis XI. Jadis, alors qu'il n'était que dauphin, Louis n'avait-il pas tenté de s'emparer des Etats Pontificaux ! Ne reprendrait-il pas ses desseins à l'aide de Charles de Bourbon qui lui était tout dévoué ?

La défiance de Sixte IV s'accentua dans la suite. Il limita les pouvoirs spirituels du légat à la ville d'Avignon et au Comtat-Venaissin. La pourpre cardinalice lui fut refusée. Ses attributions temporelles subirent des atteintes continuelles; le pape intervint à tout instant, directement, dans les affaires avignonnaises ; il supplanta en fait son autorité. Un conflit devait fatalement se produire. Il éclata en 1476. Le 21 février Sixte IV révoqua les pouvoirs de Charles de Bourbon qu'il avait été obligé de nommer pour ne pas encourir la vindicte du roi de France ; il lui substitua son neveu, Julien de la Rovère, le futur Jules II, auquel fut également confiée la légation de France.

Julien ne divulgua pas aussitôt la nouvelle de sa nomination comme légat d'Avignon. Parvenu dans les murs de la ville en mars 1476, il attendit l'occasion favorable. Entre temps, il intrigua avec

Digitized by Google

les ennemis de la France, avec Charles le Téméraire et René, roi de Provence. Le jeu était dangereux. Louis XI, admirablement servi par ses agents secrets, connut les projets du légat. Il ne se laissa pas duper. D'une part, il signifia à Sixte IV qu'il n'accepterait pas son neveu comme remplaçant de Charles de Bourbon ; de l'autre, il força le roi René à se détacher de Charles le Téméraire (11 avril 1476).

Cette défection bouleversa les projets de Julien de la Rovère. Payant d'audace, le cardinal jeta brusquement le masque. Le 19 avril, il publia la bulle du 21 février précédent qui destituait Charles de Bourbon. L'assaut fut immédiatement donné au palais des Papes dans lequel s'étaient retranchés les gens de Charles.

Louis XI se vengea aussitôt. Une armée royale marcha vers Avignon et occupa la ville le 30 avril.

Vaincu, Julien de la Rovère voulut négocier. Avant de l'entendre, Louis XI exigea qu'il renonçât à la légation d'Avignon (27 mai 1476). Une entrevue eut lieu à Lyon. « Le rusé monarque et le souple prélat étaient faits pour s'entendre ». De part et d'autre, on feignit d'oublier les injures reçues. Le 17 juin, la Rovère annonçait aux Avignonnais que toutes les difficultés étaient aplanies. Louis XI avait consenti à le reconnaître comme légat à la place de Charles de Bourbon. Il renonçait à tous les avantages acquis en Avignon et dans le Comtat-Venaissin, moyennant la promesse que les sujets du Pape contracteraient avec lui une sorte d'alliance contre les ennemis de la France.

Julien de la Rovère ne s'attarda pas en Avignon. Il avait hâte de prendre une part active à la politique de son oncle. En 1480, la légation de France lui fut confiée à nouveau. Sa mission consistait à se faire livrer le cardinal Balue, enfermé dans une dure prison par Louis XI, et à instruire son procès. Il devait, en outre, réconcilier le roi, Marie de Bourgogne et Maximilien d'Autriche et pousser ces princes à combattre les Turcs.

La réconciliation tant désirée n'eut pas lieu ; mais la Rovère remporta des avantages précieux. Louis XI consentit à lui remettre la personne du cardinal Balue. Le 3 février 1482, les cardinaux romains lui ménageaient une splendide réception.

La mort de Sixte IV ne fut pas néfaste à Julien de la Rovère ; au contraire. Innocent VIII lui devait le trône pontifical. L'élu lui témoigna sa reconnaissance, en lui accordant une part considérable dans la direction des affaires de l'Eglise. Julien décida d'abandonner les fonctions de légat d'Avignon. Le choix du pape tomba sur le cardi-

Digitized by Google

nal Nardini. Ce prélat étant mort un mois après sa nomination (22 octobre 1484), la cour de France intrigua en faveur de Pierre de Foix. Innocent VIII évita tout froissement avec elle, en restituant la légation d'Avignon à Julien de la Rovère (13 décembre 1484). Alexandre VI lui confirma encore ses pouvoirs le 31 août 1492.

Le cardinal avait peu de sympathie pour le nouveau pape. Au début du mois de janvier 1493, il rompit avec lui et s'inféoda au parti du roi de Naples. Une réconciliation eut lieu au mois de juillet Elle dura peu. La Rovère se retira dans son château d'Ostie. Une fois pape, il prétendit dans une bulle qu'Alexandre VI nourrissait de mauvais desseins contre sa personne. Il agit ainsi pour mettre ses jours à l'abri d'un attentat. Ne se sentant même plus en sûreté à Ostie, Julien réussit à s'enfuir des Etats pontificaux.

Grand fut le dépit d'Alexandre VI. Il dépouilla le cardinal de la légation d'Avignon et nomma à sa place Jean-André Grimaldi, évêque de Grasse, avec le titre de gouverneur. Les Avignonnais reçurent défense d'accueillir le rebelle et de lui prêter aide et assistance (avril 1494). Ils ne tinrent pas compte des ordres du pape. Leurs sympathies étaient acquises à la Rovère. D'ailleurs, le roi de France, qui était son allié, n'eût pas toléré leur défection. En fait, le cardinal administra le pays comme par le passé. L'expédition en Italie de Charles VIII obligea Alexandre VI à lui restituer officiellement ses pouvoirs (février 1495).

Le 31 octobre 1503, le conclave s'ouvrait à Rome. Le parti français, qui avait précédemment soutenu la candidature à la tiare du cardinal Georges d'Amboise, se résigna à accepter celle de Julien de la Rovère. Une lettre de Georges d'Amboise, demeurée inédite jusqu'ici, nous révèle que des tractations eurent lieu entre les deux rivaux. Le cardinal annonce à son frère que le jour même de son élection Jules II lui a « baillé la légation de France, de Bretagne, de Savoie et d'Avignon, qui n'est pas peu de chose comme vous savez (1).

G. Mollat.

(1) Labande, *op. cit.*, p. 640.



Digitized by Google

# CHRONIQUE DE LA FACULTÉ

## Résultat du concours annuel.

La Faculté avait mis au concours, en mai 1920, pour l'obtention du prix annuel de 1000 francs, le sujet suivant : *Exposer, caractériser et critiquer les doctrines de saint Fulgence, de Ruspe, sur les effets du péché originel, l'efficacité de la grâce et la prédestination.* Comme ce libellé l'indique, il s'agissait beaucoup moins d'exposer tout l'ensemble de la doctrine de la grâce et de l'état surnaturel que de saisir l'application particulière qui en a été faite par saint Fulgence à ces points bien définis. Il s'agissait surtout de montrer le lien intime qui unit les trois solutions proposées par cet auteur à chacune de ces questions. De cette analyse devait sortir la caractéristique de la doctrine ; c'est l'expression la plus rigoureuse de ce que nous pouvons appeler l'augustinisme, en entendant par là la synthèse proposée par le docteur d'Hippone, dont une bonne partie ne s'est jamais complètement incorporée à l'enseignement officiel de l'Eglise. Cette dernière considération facilitait la critique d'une doctrine qui a pu avoir ses mérites à un moment déterminé, mais qu'il y aurait abus à considérer comme un bloc intangible et indiscutable.

La portée exacte de la question posée n'a pas été saisie par deux des rédacteurs des six mémoires parvenus à la Faculté. Leurs auteurs se sont égarés en une multitude de recherches accessoires et n'ont pas traité les problèmes difficiles. Les quatre autres mémoires ont chacun leur mérite. L'auteur du travail ayant pour devise *Veritas liberabit vos*, a présenté dans une exposition sobre, mais ferme et judicieuse, la doctrine de saint Fulgence ; il a su en choisir les traits saillants, et les a assez heureusement mis en valeur. La critique, bien menée, parfois ingénieuse, témoigne d'une vraie finesse et d'un sens théologique assez aiguisé. Le mémoire serait excellent s'il était plus étoffé ; mais ce n'est encore qu'une esquisse qui gagnerait à être reprise et développée.

La dissertation *Gratia Dei mecum* est un travail plus complet et plus fouillé, auquel il aurait manqué peu de choses pour aspirer à la première place. Nous ne l'avons pas classée néanmoins avec les deux premières à cause de la timidité dont fait preuve l'auteur dans ses critiques de la doctrine augustinienne. Il n'a pas su faire, d'une manière assez vigoureuse, le départ entre ce qui, dans Fulgence,

Digitized by Google

s'accorde avec l'enseignement officiel promulgué surtout au Concile d'Orange, ce qui peut se concilier à la rigueur avec la théologie, et ce qui est enfin franchement inadmissible. Hypnotisé par l'idée que le mouvement dit semipélagien est une hérésie, il n'a pas senti que c'est bien plutôt une tendance où des vues fort justes se mêlaient à des conceptions indéfendables ; et il a, dès lors, accepté en bloc la critique que Fulgence en a faite, sans voir suffisamment ce qu'il y avait d'intenable dans certaines idées fulgentiennes.

Les deux mémoires portant en tête les devises : *ex ipso et per ipsum* et *O Mirabilem virum* ont définitivement retenu l'attention et mérité les suffrages de la Faculté. Celle-ci n'a pas voulu choisir entre les deux, trouvant qu'il était fort difficile de préférer l'un à l'autre. Leurs qualités, en effet, sont complémentaires, et les défauts de l'un seraient fort bien compensés, et *vice-versa*, par les qualités de l'autre. Le second est remarquable par son exposition ; il a su, à l'aide de méthodes exactes, diligemment appliquées, reconstruire de manière fort remarquable la synthèse des doctrines de Fulgence. Instituant une comparaison soigneuse entre celle-ci et la pensée d'Augustin, il a montré dans l'évêque de Ruspe un très bon élève, mais rien de plus, du docteur d'Hippone, un élève qui n'est pas arrivé aux nuances du maître, et qui surtout n'a pas eu les hésitations de toute grande intelligence devant les problèmes difficiles. La critique malheureusement a tourné court ; surtout elle ne s'est pas attaqué à la partie ruineuse de la synthèse augustinienne. — C'est, au contraire, la partie critique qui est la plus remarquable dans le mémoire *ex ipso*. Dominant les textes de haut, l'auteur a reconstitué d'abord l'idée maîtresse de Fulgence : *la masse damnée*, en quoi le péché d'origine a converti l'humanité ; en cette masse, Dieu par un libre décret de sa miséricorde, choisissant ses élus et leur préparant les grâces qui immanquablement les conduiront au salut. On voit aussitôt les conséquences de cette idée poussée à l'extrême : la volonté salvifique restreinte aux seuls prédestinés, l'absence de grâce efficace pour les réprouvés, la damnation au sens le plus absolu du mot des enfants morts sans baptême. — Il n'était pas difficile, dès lors, à notre auteur de critiquer la doctrine Fulgentienne. Il suffisait de faire remarquer, et il l'a fait avec beaucoup de chaleur et de fougue, qu'elle oubliait un point capital de la doctrine catholique ; le sang du Christ a coulé sur cette masse de damnation, et ce sang n'a point été versé en vain.

Il a manqué à l'auteur du mémoire en question, d'astreindre davantage sa pensée aux exigences de la méthode scientifique. Il a

Digitized by Google

voulu procéder par grands ensembles (et il avait raison); mais le lecteur ne peut être rassuré qu'à la condition que ces vastes synthèses soient appuyées, partout, sur des pièces justificatives de tout repos. S'il avait indiqué les sources comme son concurrent, nous lui aurions décerné le prix intégral; semblablement, nous l'eussions attribué à l'autre mémoire, si son auteur avait mené partout sa critique avec la même rigueur qu'il avait déployée au début. En conséquence les deux rapporteurs sont tombés d'accord pour partager également le prix entre les deux mémoires ci-dessus désignés et la Faculté s'est rangée unanimement à leur avis. L'auteur du mémoire *O mirabilem virum* est M. l'Abbé Pierre Simon, du grand séminaire de Laval, celui du mémoire *Ex ipso et per ipsum* est M. l'Abbé Musy, curé doyen du Pont de Roide (Doubs).

***

La faculté propose comme sujet de concours, en 1921, le thème suivant : *La conception de la religion dans Jérémie et Ezéchiel*. Les mémoires devront être adressés à M. le doyen Lang, 47, rue du Maréchal Foch, avant le 1er avril 1922. Ils peuvent être rédigés en allemand ou en français.

Digitized by Google

# COMPTES RENDUS

Fr. Abauzit, Anglas, Belot, etc. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle. Entretiens et discussions.* Paris, Librairie philosophique Vrin, 1919. In 8° de 382 p.

Sous les auspices de l'Union des libres penseurs et des libres croyants, une série d'entretiens a été organisée, entre diverses personnalités du monde intellectuel parisien, pour débattre en commun les grands problèmes religieux de l'heure présente. Retardé par la guerre, ce volume contient le compte-rendu, fidèlement sténographié, des discussions qui eurent lieu durant l'hiver de 1913-1914.

Les thèmes mis à l'ordre du jour étaient les suivants : « Peut-on discerner les symptômes d'une renaissance religieuse? Faut-il une religion pour le peuple? La conception sociale de la religion. La religion et les intellectuels. L'avenir du catholicisme. L'avenir du protestantisme. Religion et socialisme. L'avenir du sentiment religieux ». Chacun fait l'objet d'exposés contradictoires, où quelques représentants qualifiés des thèses en présence exposent tour à tour leur manière de voir. Aux auditeurs de la conférence, et maintenant aux lecteurs de l'ouvrage, est laissé le soin de tirer la conclusion.

M. le pasteur Charles Wagner, président d'honneur de l'Union, déclare quelque part que le milieu est « hospitalier et ouvert à toutes les idées ». Il n'en est pas moins vrai, comme l'observe un témoin perspicace, que « la majorité des adhérents paraissent être des protestants plus ou moins libéraux, ou libre-penseurs, et des libre-penseurs plus ou moins protestants » (p. 236). Aussi la solution de la crise actuelle des intelligences est-elle cherchée par la plupart des collaborateurs dans une vague religiosité, étrangère ou hostile à toute foi positive. Espérance chimérique non moins que tendancieuse, dont la réalisation, au surplus, serait sans doute loin de constituer un progrès. C'est assez dire que, pour un vrai croyant, ce volume composite ne peut guère avoir d'intérêt qu'à titre documentaire, comme un témoignage vécu de la confusion où se débat, en matière religieuse, notre monde désorienté. Pour beaucoup, ce spectacle risque d'être une leçon de scepticisme ; mais à quelques-uns peut-être fera-t-il sentir un besoin plus profond du christianisme traditionnel.

J. Rivière.

Digitized by Google

Dr P. Hilarinus Felder, o. m. cap., *Apologetica seu Theologia fundamentalis*, Paderborn, Schöningh, 1920. 2 in-8 de IX-278 et VIII-359 p. Prix 34 mk.

On ne demande pas à un manuel écrit *ad usum scholarum* de faire avancer la science théologique : il suffit qu'il en représente bien l'état actuel. En général, le R. P. Felder s'est appliqué à suivre cette règle essentielle du bon enseignement. Son information française est suffisante — malgré quelques lapsus, dont le moins curieux n'est pas cette référence de sa bibliographie apologétique : « de Maistre, *La grande christologie*, 22 vol.! » La compétence de l'auteur est évidemment plus directe en fait de littérature allemande. Aussi les citations qu'il en donne peuvent-elles utilement servir à faire connaître dans nos milieux le mouvement des idées religieuses outre Rhin. Au demeurant, le fond de l'ouvrage reste d'inspiration classique, mais avec un souci de méthode et de clarté qui sera remarqué des professionnels et se recommande à l'imitation de tous.

Sa *Demonstratio christiana* est la partie qui appelle les plus graves observations. Auteur d'une monographie importante sur la messianité de Jésus-Christ, le R. P. F. accorde à cette matière une visible prédilection. Mais encore pourquoi réduire tout le problème du christianisme au témoignage du Christ et aux signes surnaturels qui en garantissent l'autorité ? Le concile du Vatican a donné l'Église comme un *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis*. En se renfermant sur le terrain scripturaire, l'auteur fait perdre indûment à l'apologétique la moitié de ses ressources. Il ne lui enlève pas pour autant ses difficultés. Ainsi convient-il lui-même que l'argument prophétique est plus difficile à établir aujourd'hui qu'autrefois (p. 191). Ce qui ne l'empêche pas de s'en tenir à la méthode sommaire qui ramène toute la preuve à des coïncidences de détail. Depuis longtemps l'exégèse moderne a ouvert d'autres voies pour l'interprétation des prophéties messianiques, dont plusieurs manuels déjà se sont heureusement inspirés. En les négligeant on ne peut aboutir qu'à des démonstrations toutes livresques, dont l'apparente rigueur ne parvient pas à dissimuler le caractère artificiel.

La *Demonstratio catholica*, qui embrasse les traités de l'Église et des Lieux théologiques, offre les mêmes qualités d'ordre sans avoir les mêmes défauts. On y trouve les doctrines communes, avec çà et là une certaine originalité dans la mise en œuvre qui ne peut qu'aider à en tirer parti. Il est cependant regrettable que, par suite d'un plan trop abstrait, les deux questions si étroitement connexes de

Digitized by Google

la primauté et de l'infaillibilité pontificales soient dissociées à près de 80 pages de distance. Ce que Dieu a uni, c'est le cas de dire que l'homme ne le doit point séparer.

Par un louable souci de précision, le R. P. F. se préoccupe d'appliquer aux principaux types d'actes pontificaux les normes régulatrices en matière d'infaillibilité (p. 262-266), encore qu'il y fasse preuve d'une tendance maximiste qui ne ralliera peut-être pas tous les suffrages. De même il entend que l'autorité prépondérante de saint Thomas ne doit pas faire oublier celle des autres maîtres de la scolastique et, en particulier, de saint Bonaventure (p. 337). Il est bon pour tous que l'Ordre franciscain affirme sa fidélité à cet illustre Docteur séraphique dont Pie X écrivait qu'il fut suscité par Dieu pour être *princeps scholasticorum alter cum Aquinate.*

J. Rivière.

L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, cinquième [sixième] édition Paris, E. de Boccard, 1920. In-8 de VIII-574 p. F. 12.

Cet ouvrage n'a pas besoin d'être présenté au public. Depuis une trentaine d'années, il est un des compagnons familiers de toutes les personnes qui s'occupent de l'histoire ancienne de notre liturgie. Il est peu de livres qui, dans ce domaine, aient rendu autant de services. Et si l'on songe à l'état des études liturgiques, au moment où parut la première édition (1889), on ne peut qu'admirer la maîtrise et la sûreté de jugement, avec lesquelles Mgr Duchesne fraya sa voie à travers une masse de documents pour le plus grand nombre mal classés, mal étudiés et connus seulement par d'insuffisantes publications. Depuis lors les éditions critiques, les études de détail se sont multipliées. Mgr Duchesne a utilisé les unes et les autres, mais sans modifier l'ordonnance générale de son ouvrage. Peut-être regrettera-t-on que, pour les dernières éditions, il n'ait pas accordé plus d'attention à quelques travaux récents, notamment aux études de M. Edm. Bishop sur les anciens sacramentaires romains, sur le gélasien en particulier. L'éminent auteur a sans doute craint d'être amené, s'il s'engageait dans ces discussions, à des développements incompatibles avec l'intention, fortement exprimée dans la préface, d'écrire non « un gros livre, mais un petit livre ». Quoi qu'il en soit, le « petit livre », tel qu'il a plu à son auteur de le laisser, sera accueilli avec reconnaissance et continuera à être utile, non seulement aux « commençants » et « aux personnes pressées », mais à

Digitized by Google

tous ceux qui, sur nombre de points obscurs ou délicats, seront heureux d'avoir l'avis d'un maître aussi autorisé que Mgr Duchesne.

Cette édition diffère peu des précédentes. Çà et là on trouve notés les résultats des découvertes ou des travaux de Dom Morin, de Dom Wilmart, du P. Thurston.

Dans l'Appendice, les *Canons d'Hippolyte* ont été remplacés par une partie de la *Tradition apostolique*, précédemment appelée *Règlement* ou *Constitution ecclésiastique d'Egypte*. Mgr Duchesne rapporte les conclusions de Dom R. H. Connoly, revendiquant pour Hippolyte de Rome la paternité de cet ouvrage et, sans adhérer formellement à cette attribution, il pense qu'on peut tenir ce document pour une œuvre du premier tiers du IIIe siècle, dont l'auteur s'est inspiré des usages romains. Il met prudemment en garde contre les modifications, additions ou retouches que le texte primitif a dû subir au cours de sa carrière, notamment en Egypte et en Ethiopie, avant d'être fixé dans les versions latine, copte, arabe, éthiopienne (celle-ci seule complète), qui nous sont parvenues. Mgr Duchesne borne ses extraits à ce qui regarde les ordinations et l'initiation chrétienne. Il donne le texte grec original, pour les courts fragments où il s'est conservé ; il recourt pour le reste à la version latine et, lorsque celle-ci fait défaut, aux traductions modernes des versions éthiopienne et copte, qu'il tourne lui-même en latin. On sera heureux d'avoir sous la main un texte suivi de ces importants rituels, dont il fallait jusqu'ici, (sauf pour la tardive version éthiopienne), chercher les membres épars dans de multiples ouvrages.

Puisqu'il est d'usage d'adresser au typographe des observations qu'il ne lira pas, je ferai remarquer que l'édition de 1909 étant déjà la cinquième, celle-ci aurait le droit d'être appelée la sixième.

Michel Andrieu.

---

*Le Gérant :* E. de Boccard.

Le Puy. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

# UN EXPOSÉ MARCIONITE DE LA RÉDEMPTION

## I. – TEXTE ET DATE DU DOCUMENT

Il n'est pas de problème plus classique que celui des rapports entre la Gnose et le christianisme naissant. Longtemps il fut de mode, chez certains historiens du dogme, non seulement d'attribuer à la Gnose l'initiative du mouvement théologique dans la primitive Église, mais de retrouver dans certaines croyances catholiques l'influence directe de l'hérésie. De cette loi la doctrine de la Rédemption est censée offrir un exemple particulièrement significatif.

Voici à quelles lignes très simples se ramènerait en ces matières l'ancienne foi. Les hommes étant tombés par le péché au pouvoir du démon, la grande affaire pour les délivrer était de déposséder au préalable celui-ci de ses droits. Ainsi tout le processus rédempteur se déroule entre Dieu et Satan, pour se ramener à une sorte de marché dont le Christ est l'intermédiaire ou l'enjeu. Mais comment cette conception simpliste n'évoquerait-elle pas à l'esprit le dualisme de Marcion? La similitude du thème aurait suffi sans nul doute à faire surgir le rapprochement et affirmer la dépendance. A plus forte raison l'hypothèse devient-elle séduisante si elle peut s'autoriser d'un document positif. Malheureusement, les œuvres originales de la secte sont perdues et le marcionisme n'est plus connu que par les réfutations qu'en firent les polémistes orthodoxes. Cependant l'un d'entre eux, l'arménien Eznik, place en tête de sa discussion un exposé assez complet du système, que l'on peut croire puisé à de bonnes sources et qui tourne précisément tout entier autour de la Rédemp-



Digitized by Google

tion. On conçoit que ces pages aient pris dès lors un intérêt tout spécial.

Eznik de Kolb est un des plus illustres parmi les traducteurs arméniens qui, durant le premier tiers du v^e siècle, s'appliquèrent à doter leur Église nationale des meilleures œuvres de la patristique grecque. De plus, il est lui-même auteur d'un traité apologétique, intitulé *Réfutation des sectes,* que les spécialistes s'accordent à donner comme l'une des productions les plus achevées de la littérature arménienne (1). Pour les profanes, il tire sa principale valeur des renseignements qu'il peut fournir sur l'histoire des dogmes dans l'antiquité.

L'ouvrage se divise en quatre livres, respectivement dirigés contre les païens, contre les Perses, contre les philosophes grecs, contre la secte de Marcion. Suivant les habitudes de l'époque, Eznik utilise souvent des œuvres plus anciennes et l'on a pu relever dans son texte de très longs fragments d'Aristide, de Méthodios d'Olympe et autres. D'autres fois sans doute est-il plus personnel ou du moins le fait que nous n'avons plus les écrits dont il a pu s'inspirer lui donne pour nous le caractère et le prix d'un témoin original. C'est surtout le cas pour son IV^e livre, qui, en exposant et réfutant le marcionisme, est devenu, sur les doctrines de la secte, un de nos plus précieux éléments d'information.

Bien que ce témoignage tardif ne soit pas de nature à jouer, dans les origines de la tradition ecclésiastique, le rôle révolutionnaire dont quelques métaphysiciens de l'histoire s'étaient empressés de l'investir, il garde néanmoins une réelle valeur pour éclairer ce point si obscur des

(1) Voir VETTER, dans NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik,* Mayence, 1885, t. III, p. 231-239. Chez nous, on peut consulter L. PETIT, dans *Dict. théol. cath.*, art. *Arménie*, fasc. VII, col. 1936, et art. *Eznik*, fasc. XL, col. 2042-2044.

Digitized by Google

croyances marcionites et, par contre-coup, la genèse de la théologie catholique. A ce titre il mérite de prendre place au dossier historique de la Rédemption.

## I

Sans être proprement inédit, le texte d'Eznik est assez peu et assez mal connu pour qu'il soit opportun de le mettre tout d'abord sous les yeux de nos lecteurs. D'autant que son histoire littéraire est déjà longue et compliquée.

La *Réfutation des sectes* fut publiée pour la première fois à Smyrne, dans son texte arménien, en 1762. Elle fut rééditée en 1826 par les soins des Pères Méchitaristes de Venise. Cette publication révéla l'ouvrage aux savants occidentaux. Le chapitre qui expose le système marcionite fut spécialement remarqué. Dès 1834, deux philologues allemands, C. Fr. Neumann et F. Windischmann, en publiaient presque simultanément la traduction (1). Mais ces premières versions, au jugement des spécialistes, laissaient beaucoup à désirer dans le détail. Une révision en fut entreprise par le Dr Hübschmann, qui servit de base à un mémoire de M. Adolphe Harnack, le premier et le plus important qu'ait provoqué cette question (2).

Chez nous, entre temps, l'œuvre entière d'Eznik avait été traduite en français par Le Vaillant de Florival (3), mais d'une manière que tout le monde s'accorde à reconnaître bien imparfaite. Voilà pourquoi, presque un demi-siècle plus tard, un orientaliste distingué, M. Ermoni, frappé de l'importance du fragment relatif à Marcion,

(1) C. Fr. Neumann, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. IV, 1834, 1re partie, p. 72-76; F. Windischmann, dans *Bayerische Annalen*, 1834, n° 11, p. 81-82.

(2) Ad. Harnack, dans *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, t. XIX, 1876. La traduction de Hübschmann y est reproduite, p. 88-90.

(3) *Réfutation des différentes sectes*. Paris, 1853.

Digitized by Google

jugeait utile d'en publier le texte original et une traduction nouvelle (1). Mais cette version se présente dans des conditions qui ne la rendent guère satisfaisante.

Tout le premier, l'auteur lui-même y signale des « passages très obscurs », dont il explique ainsi la raison : « Les données, vraies ou prétendues, de la doctrine de Marcion, compliquées comme elles le sont ici, n'ont pas dû projeter une vive clarté sur l'esprit du narrateur arménien. Sa main assez souvent a dû exprimer des pensées et des idées que son esprit ne comprenait qu'avec une grande confusion, si même il parvenait à distinguer quelque chose dans ces éléments chaotiques. C'est là, à coup sûr, la principale cause de l'obscurité qui enveloppe certains passages. Il y en a une autre ; elle réside tout entière dans le caractère de la langue arménienne. Ordinairement la construction de la phrase arménienne est tellement contournée qu'on a toutes les peines du monde à en suivre le lien logique, à en dégager l'idée principale et surtout à la traduire en une langue étrangère sans s'exposer à la défigurer (2). » Si ces aveux d'un spécialiste ont de quoi rendre modeste quiconque n'a pas l'honneur d'être arménisant, ils ne sauraient remplacer, au point de vue de l'utilisation théologique, la valeur d'un texte sûr.

Aussi le témoignage d'Eznik restait-il, en définitive, peu accessible jusqu'au moment où le chanoine Jean-Michel Schmid publia une traduction complète de l'ouvrage qui a rallié les suffrages des hommes compétents (3). C'est d'après son interprétation que je traduis en français le morceau qui nous intéresse, en y ajoutant seulement des

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, p. 461-480.

(2) *Ibid.*, p. 474.

(3) J.-M. Schmid, *Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten*, Vienne, 1900. « Excellente traduction », L. Petit, *Dict. théol. cath.*, col. 2044.

Digitized by Google

numéros qui auront l'avantage de faciliter les renvois (1).

Marcion introduit par erreur un [Dieu] étranger (2) en face du Dieu de la Loi (3); à côté de lui, il place également Hylé (4), comme existant par essence, et trois cieux. Dans le premier, dit-il, demeure l'étranger; dans le second, le Dieu de la Loi, et, dans le troisième, ses armées. Sur la terre [demeure] Hylé, et ils l'appellent la force de la terre.

2. — Son exposé par rapport au monde et aux créatures est le même que celui de la Loi. Mais il ajoute que, tout ce qu'il a créé, il l'a créé en collaboration avec Hylé, comme si la matière était un principe féminin auquel il serait uni par le mariage. Après la création du monde, il remonta lui-même avec ses armées dans le ciel, tandis que Hylé et ses fils demeuraient sur la terre. Et chacun exerçait son empire: la matière sur la terre, le Dieu de la Loi dans le ciel.

3. — Lorsque le Dieu de la Loi vit que le monde était beau, il eut la pensée d'y faire un homme. Il descendit donc auprès de Hylé sur la terre et lui dit : « Donne-moi de ta terre et je te donne de mon esprit, et faisons un homme à notre ressemblance. » Quand Hylé lui eut donné de sa terre, il le façonna, insuffla l'esprit en lui, et Adam devint un souffle vivant. C'est pourquoi il fut nommé Adam, parce qu'il avait été fait de la terre. Quand il l'eut créé ainsi que sa femme, il les plaça dans le paradis, comme dit la Loi, et ils venaient toujours lui commander et se réjouissaient en lui comme en un commun fils.

(1) Mon savant collègue M. Karst, professeur de langue arménienne à l'Université de Strasbourg, a pris la peine de réviser et rectifier cette traduction sur l'original d'Eznik. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de mes remerciements.

(2) D'après M. Karst, cette expression serait un cryptogramme qui dissimulerait le Dieu *Avetar* ou *Avatar*. Il se propose de mettre bientôt en lumière, dans une mémoire spécial, cette nouvelle entité du Panthéon gnostique.

(3) M. Ermoni traduit régulièrement cette expression par « la loi de Dieu ». Aussi déclare-t-il ne pas en saisir le sens. Il s'agit en réalité du Dieu mauvais ou démiurge, qui est, d'après Marcion, l'auteur de l'Ancien Testament. Schmid traduit à la lettre: *le Dieu des lois*. Cette forme n'est, au jugement de M. Karst, qu'un pluriel de majesté.

(4) C'est-à-dire la matière personnifiée. M. Karst note que le mot est toujours en grec dans le texte arménien.

Digitized by Google

4. — Et lorsque, dit il, le Dieu de la Loi, qui était le maître du monde, vit qu'Adam était noble et digne d'être à son service, il se mit à chercher comment il pourrait le dérober à Hylé pour l'attacher à ses côtés. Il le prit à part et lui dit: « Adam! je suis Dieu; il n'y en a pas d'autre et il ne doit pas y en avoir pour toi d'autre en dehors de moi. Mais, si tu as d'autres dieux que moi, sache que tu mourras de mort. » Lorsqu'il eut dit cela et qu'il lui eut fait entendre le nom de la mort, Adam fut saisi de crainte et commença petit à petit à se détourner de Hylé.

Lors donc que Hylé vint pour lui commander comme à l'ordinaire, elle vit qu'Adam ne l'écoutait plus, mais qu'il l'écartait pensif et ne s'approchait pas d'elle. Étonnée, Hylé comprit que le maître des créatures l'avait supplantée. Elle dit: « C'est à l'origine de la source que son eau a été troublée. Qu'est-ce que cela? Adam n'est pas encore multiplié par les naissances et déjà il me l'a dérobé au nom de sa divinité. Du moment qu'il m'a haïe et qu'il n'a pas observé notre contrat, je ferai plusieurs dieux et j'en remplirai le monde, afin qu'il [l'homme] cherche Dieu sans parvenir à le trouver. »

5. — Aussitôt, disent-ils, elle créa plusieurs idoles, qu'elle nomma des dieux, et en remplit le monde. Et le nom de Dieu maître des créatures, submergé sous le nom de plusieurs dieux, n'apparaissait plus nulle part. Par eux sa race fut induite en erreur et ne l'adorait plus; car Hylé les attirait tous à elle et n'en laissait plus un seul l'adorer.

Alors, dit-on, le maître des créatures s'indigna de ce qu'ils l'abandonnaient pour obéir à Hylé et, dans sa colère, les jeta l'un après l'autre, tous ceux qui sortaient de leur corps [par la mort], dans la géhenne. Ainsi il y jeta Adam à cause de l'arbre et, de la sorte, il les jeta tous dans la géhenne pendant vingt-neuf siècles (1).

6. — Quand le bon Dieu étranger, disent-ils, qui avait son siège au troisième ciel, vit que tant de générations allaient à leur perte et étaient tiraillées entre deux trompeurs, le maître des créatures et Hylé, il s'affligea à cause de ces [pauvres gens] jetés et tourmentés dans le feu. Il dépêcha son fils pour les racheter et prendre la ressemblance d'un serviteur et venir sous une forme humaine parmi

(1) Tout le monde a remarqué l'anomalie de ce chiffre, qui est de beaucoup inférieur aux plus basses évaluations de la chronologie biblique. Les autres singularités de ce texte, qui seront signalées en leur temps, permettent plutôt de croire à une tradition fantaisiste qu'à une erreur de transcription.

Digitized by Google

les fils du Dieu de la Loi. « Guéris, [lui] dit-il, leurs lépreux, ressuscite leurs morts, ouvre les yeux de leurs aveugles et opère auprès d'eux des guérisons grandioses gratuitement, jusqu'à ce que le maître des créatures te voie et devienne jaloux et te cloue à la croix. Après ta mort, tu descendras dans l'enfer et tu les en retireras; car l'enfer n'est pas habitué à recevoir en lui la vie. Et c'est pour cela que tu monteras sur la croix pour ressembler aux morts, afin que l'enfer ouvre sa gueule pour te recevoir et que tu puisses entrer en lui et le vider. »

7. — Et comme il l'avait cloué à la croix, disent-ils, il descendit dans l'enfer et le vida. Et il fit sortir les âmes qui s'y trouvaient et il les conduisit au troisième ciel auprès de son Père. Et le maître des créatures se fâcha et, de colère, déchira son habit en deux, ainsi que le voile de son temple, et obscurcit son soleil et habilla de noir son monde et se livra à la tristesse et à l'affliction.

8. — Sur quoi Jésus descendit pour la seconde fois, dans la forme de sa divinité, vers le maître des créatures et entra en jugement avec lui à cause de sa mort. Et lorsque le maître du monde vit la divinité de Jésus, il reconnut qu'il existe un autre Dieu en dehors de lui. Et Jésus lui dit : « J'ai un procès avec toi, et personne ne sera juge entre nous, mais seulement ta Loi que tu as écrite. » Et après qu'ils eurent produit la Loi, Jésus lui dit : « N'as-tu pas écrit, dans cette Loi qui est la tienne: « Quiconque tue doit mourir » et « Si quelqu'un verse le sang du juste, on doit verser son sang » (*Gen.*, IX, 6) ? Et il dit : « Oui, j'ai écrit cela. » Et Jésus lui dit : « Livre-toi donc en mes mains, afin que je te tue et que je verse ton sang, comme tu m'as tué et as versé mon sang ; car je suis de par le droit plus juste que toi et j'ai rendu de grands bienfaits à tes créatures. » Et il commença à énumérer les bienfaits qu'il avait rendus à ses créatures.

9. — Lors donc que le maître des créatures vit que Jésus avait remporté la victoire sur lui, il ne savait que dire, parce qu'il était condamné par sa propre Loi. Et il ne trouvait aucune réponse à faire, parce qu'il méritait la mort pour la mort [qu'il lui avait infligée]. Il se rabattit sur la supplication et l'implora [en ces termes] : « En compensation de ce que j'ai failli et que je t'ai mis à mort sans le savoir, parce que je ne savais pas que tu fusses Dieu mais [au contraire] que je te prenais pour un homme, je te donne comme dédommagement tous ceux qui voudront croire en toi, pour les conduire où tu voudras. » Là-dessus Jésus le laissa; il enleva et prit Paul et lui révéla la rançon et l'envoya prêcher que

Digitized by Google

nous étions rachetés moyennant un prix. Et quiconque voulut croire en Jésus fut vendu par le Juste au Dieu bon.

10. — Voilà le commencement de l'erreur de Marcion, sans parler de plusieurs autres balivernes. Et cela tous ne le savent pas, mais seulement quelques-uns d'entre eux. Et ils se transmettent cette doctrine oralement l'un à l'autre. Ils disent : L'étranger nous a rachetés moyennant une rançon au seigneur des créatures. Mais comment ou par quel moyen il a racheté, ils ne le savent pas tous (1).

Tel est le curieux témoignage fourni par la littérature arménienne à l'histoire primitive du dogme de la Rédemption. Il s'agit d'en préciser la signification et la portée.

## II

A peine traduit, le texte d'Eznik ne manqua pas de retenir l'attention des historiens du dogme. Ce que l'on semble y avoir vu le plus souvent, c'est un moyen de battre en brèche la tradition catholique. En tout cas, c'est dans ce but qu'il fut tout d'abord utilisé, et cet intérêt polémique lui assure encore une certaine fortune parmi les adeptes de la méthode *religionsgeschichtlich*.

Christian Baur, le premier, a connu la traduction de Neumann, qui venait de paraître juste au moment où il préparait son ouvrage sur la Gnose chrétienne, et il accueille avec empressement le témoignage d'Eznik comme « le complément souhaité des lacunes laissées par les récits occidentaux ». Sans hésitation et sans réserves il en attribue la doctrine à Marcion en personne. Ce qui lui permet, non seulement d'introduire un exposé précis de la Rédemption dans la Gnose elle-même, mais, plus encore, de saisir une source de l'histoire ultérieure de ce dogme. L'idée de justice, qui devait soutenir tout le système de la satisfaction, aurait là son origine et sa plus

(1) Eznik de Kolb, *Réfutation des sectes*, IV, 1 ; traduction Schmid, p. 172-178.

Digitized by Google

ancienne manifestation. « Ici donc, conclut-il avec assurance, ce furent encore des hérétiques qui fournirent la première impulsion au développement spéculatif du dogme chrétien (1). »

De ce « développement spéculatif » saint Irénée est le premier témoin. Cependant Baur se contentait tout d'abord de signaler « le rapport étroit » de sa théologie rédemptrice avec le système de Marcion. Quelques années plus tard, dans sa grande histoire du dogme de la Rédemption, il devient tout à fait affirmatif et donne le docteur lyonnais comme le canal par lequel se fit dans l'Église l'infiltration de ce courant gnostique. Étrange situation dont il se plaît à savourer le paradoxe avec une visible ironie. « C'est donc la plus ancienne hérésie qui fut le sol où prit racines cette idée de justice qui devait fonder le premier essai de théologie rédemptrice. Et le premier qui prit cette notion de la main des hérétiques pour la transporter sur le terrain du dogme ecclésiastique, où elle allait recevoir dans la suite un si large développement, est le plus ardent adversaire de ces mêmes hérétiques : Irénée. A la place du démiurge, il mit le démon ; mais le concept de justice resta l'idée dominante autour de laquelle se développa l'idée déjà connue. »

Néanmoins Baur doit bien reconnaître qu'Irénée n'explique pas « comment la mort du Christ s'accorde avec le combat qu'il livra au démon et de quelle manière la libération des hommes s'en est suivie ». Mais ce qu'il n'explique pas, la sagacité de l'historien peut le deviner. « Difficilement on peut éviter la supposition d'un piège tendu au démon en vue de le tromper. Irénée ne s'est peut-être gardé de l'exprimer tout-à-fait que pour ne pas

(1) F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835, note 63, p. 272-275. On classait alors volontiers Marcion parmi les gnostiques, tandis qu'on l'en distingue aujourd'hui.

Digitized by Google

trop se rapprocher des conceptions gnostiques ou pour ne pas compromettre le processus juridique sur lequel il s'appuie (1). » En veine de conjectures, l'auteur suppose que l'importance même de cette idée dans le système marcionite aura détourné Tertullien d'y recourir, alors que toute sa théologie le portait à faire la plus large place au démon. Origène n'eut pas les mêmes scrupules et contribua plus que personne à accréditer parmi les Pères les éléments gnostiques déjà recueillis par l'évêque de Lyon (2).

Le prestige de Baur et l'apparente rigueur de son hypothèse devaient être pour cette audacieuse reconstruction une double garantie de succès. Elle semble même avoir influencé le premier historien catholique de la Rédemption, l'anglais Oxenham, qui attribue à la question des droits du démon une place vraiment disproportionnée dans la théologie rédemptrice des Pères, et ne manque pas de faire remonter à l'hérésie gnostique l'idée mère (*the original suggestion*) de cette théorie (3). Cependant une vue moins partiale des faits ne tarda pas à provoquer un mouvement de réaction.

Il se dessine tout d'abord en Allemagne même. Hagenbach marque sa réserve par un simple point d'interrogation (4) ; mais bientôt Néander s'élève directement et formellement contre le système de Baur. Il souligne cette

(1) F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, p. 30-36.

(2) *Ibid.*, p. 51, note 2. Cette position est maintenue dans *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Leipzig, 1865, t. I, p. 652.

(3) H. N. Oxenham, *The catholic doctrine of the Atonement*, Londres, 2e édition, 1869, p. 115. Cf. p. 136. Voir la traduction française de J. Bruneau, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, 1909, p. 142 et 167. L'auteur cependant veut se tenir en garde contre la tendance de Baur et sa *passion for systematizing*. Préface de l'édition anglaise, p. VIII, note 1.

(4) Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1840, t. I, p. 199-200.

Digitized by Google

évidence que « les écrivains ecclésiastiques ont développé leur dogme en opposition contre la Gnose ». Quant aux idées communes qui peuvent exister, « elles sont plutôt la preuve de ce que Marcion trouvait déjà dans l'Église ». Cette sage position a d'autant plus de sens et de valeur que Néander admet sans discussion comme primitif l'exposé du marcionisme donné par Eznik (1).

En France, vers la même époque, une semblable inspiration anime l'étude, à tant d'égards si tendancieuse, d'Albert Réville. L'auteur est de ceux qui ramènent volontiers toute la théologie patristique de la Rédemption à la « théorie mythique » d'un combat avec Satan et il ne cache pas que cette conception lui rappelle celle de la Gnose ; mais il se refuse pour autant à établir entre elles un lien de filiation. « Elle [la première théorie ecclésiastique] offre au premier abord une ressemblance frappante avec la théorie gnostique, sans qu'on en doive conclure, comme on l'a fait quelquefois, qu'elle soit un emprunt fait par l'Église à la Gnose. Les partis les plus opposés d'une même période sont toujours fils de leur temps et présentent des analogies qui frappent les yeux de la postérité, sans qu'on doive ramener ces analogies à un échange réel de principes ou de vues (2). »

Mais c'est à M. Harnack que revient l'honneur d'avoir porté les coups décisifs. Au terme d'une minutieuse analyse, il conclut que la relation arménienne reproduit un marcionisme de basse époque, non seulement éloigné du type primitif, mais transformé sous des influences catholiques (3). L'autorité croissante de son nom et la force

(1) A. Neander, *Christliche Dogmengeschichte*, éditée par Jacobi, Berlin, 1857, p. 220-222.

(2) Alb. Réville, *De la Rédemption*, Paris, 1859, p. 16.

(3) Ad. Harnack, *loc. cit.*, p. 101-102. Mêmes positions dans *Dogmengeschichte*, 3e édition, I, p. 255-259.

Digitized by Google

de sa démonstration ont favorablement impressionné les historiens qui l'ont suivi. C'est le renversement complet des vues systématiques de Baur.

Il s'en faut cependant qu'elles aient perdu tout crédit. Tandis que les historiens du marcionisme adoptent généralement les conclusions négatives de M. Harnack (1), la systématisation de Baur règne le plus souvent dans les histoires de la Rédemption, qui ne savent pas résister aux charmes pittoresques de ce premier tournant. Aug. Sabatier écrit avec une apparente modération : « La théorie d'une rançon payée au diable semble être le prolongement dans l'Église des imaginations gnostiques (2). » Toute réserve disparaît dans la synthèse confuse de Louis Leblois, pour qui Baur reste encore le maître incontesté (3), et la même empreinte se retrouve çà et là chez les derniers vulgarisateurs anglicans. Sans doute M. Mozley refuse très justement de reconnaître dans saint Irénée l'influence de Marcion; mais c'est pour la reporter sur les écrivains postérieurs, tels que Origène, Grégoire de Nysse et Grégoire le Grand (4). M. Rashdall tient comme « probable » qu'elle s'est déjà exercée sur l'évêque de Lyon (5). Et pourquoi taire l'intrépidité de ceux qui découvrent du marcionisme jusque dans le *Cur Deus homo* (6) ?

Cet aperçu des opinions en cours était nécessaire pour donner au lecteur l'état exact de la question. Peut-être

(1) Voir G. Krueger, art. *Marcion*, dans *Realencyclopädie*, t. XII, p. 476.

(2) Aug. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, p. 48.

(3) Louis Leblois, *Les Bibles et les initiateurs religieux de l'humanité*, Paris, 1883, t. I, p. 416-417.

(4) J.-K. Mozley, *The doctrine of the Atonement*, Londres, 1915, p. 100.

(5) Hastings Rashdall, *The idea of the Atonement in christian theology*, Londres, 1919, p. 245.

(6) Voir George Foley, *Anselm's theory of the Atonement*, Londres, 1909, p. 173.

Digitized by Google

montrera-t-il par surcroît que ce point d'histoire n'est pas encore aujourd'hui dénué de tout intérêt. Les historiens catholiques du dogme ne semblent guère s'en être préoccupés (1). Raison de plus pour entreprendre d'y porter quelque lumière.

Avant tout il est à observer que la question n'a pas l'importance dogmatique que voudraient lui attribuer les historiens de gauche. Il en serait autrement si la question des droits du démon absorbait dans sa totalité la théologie rédemptrice des Pères. Dans ce cas, une influence, même indirecte, de la Gnose sur la genèse de cette idée aurait pour résultat de contaminer jusqu'en sa source le courant traditionnel de la foi. Telle est bien, à n'en pas douter, l'intention avouée ou la secrète espérance de Baur et de ses nombreux disciples. Mais il leur faut pour cela infliger à la pensée patristique une simplification abusive, qui se heurte de toutes parts au démenti des faits.

Il est acquis à l'histoire que le problème des droits du démon, quelle que soit d'ailleurs la manière dont il les faille interpréter, ne tient chez les Pères qu'une place épisodique. A côté ils ont retenu et commenté les notions scripturaires d'expiation ou de sacrifice, qui mettent l'œuvre du Rédempteur en rapport avec Dieu et préparent la notion scolastique de satisfaction. Plus nettement que personne, saint Irénée, qui est ici particulièrement visé, parle du sacrifice que le Christ offrit à Dieu pour nos péchés, du sang qu'il versa pour nous, et souligne, au terme de ce qu'il appelle la « récapitulation », le mérite de son obéissance réparatrice (2). Ces énoncés suffisent

(1) Voir cependant quelques bonnes remarques dans J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906, p. 105-106.

(2) « Adimplebat legem, summi sacerdotis operam perficiens, propitians pro hominibus Deum » (*Adv. haer.*, IV, 8, 2). « Per passionem reconciliavit nos Deo » (III, 16, 9). « Nostram inobedientiam per suam obedientiam

Digitized by Google

pour placer le docteur lyonnais en bon rang dans la chaîne de la tradition, et ce n'est pas ici le lieu de prouver qu'on en trouve d'équivalents chez tous ses successeurs. Que s'ils ont cru devoir parler en même temps du démon et de ses droits, outre que leurs conceptions à cet égard sont loin d'être uniformes, c'est un point de vue secondaire qui se juxtapose aux autres sans les annuler.

Du moment que la pensée fondamentale des Pères n'est pas en cause, la question n'a plus qu'un intérêt de curiosité historique. Il s'agit, non d'un dogme à défendre, mais d'un détail théologique à vérifier, où rien n'empêche, si elle est établie, de reconnaître la marque du temps. De même que la théologie moderne n'accorde plus à cet aspect très particulier des spéculations patristiques que la valeur d'un archaïsme, elle est admise à en scruter les origines en toute sérénité. C'est dire que le problème posé par la relation d'Eznik peut et doit se résoudre, même pour les plus fermes croyants, sans autre *a priori* que celui de respecter toutes les données du cas.

Or il suffit de réaliser les conditions historiques dans lesquelles se présente la thèse de Baur pour en faire éclater l'inconsistance. Contre elle déposent à la fois toutes les présomptions extérieures et tous les caractères du document.

## III

Est-il besoin de longuement rappeler comment saint Irénée dresse contre les doctrines de la « prétendue Gnose » toutes les forces de son esprit et de son cœur? Or, de tous les docteurs hérétiques, Marcion n'est pas celui pour lequel il se montre le moins sévère. Il se souvenait que

consolatus » (V, 17, 1). Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 122-126.

Digitized by Google

son vieux maître Polycarpe l'avait appelé « le premier-né de Satan » (1) et lui-même le jugeait assez dangereux pour vouloir lui consacrer un traité spécial de réfutation (2). Ce qu'il en dit dans l'*Adversus haereses* indique tout autre chose que de la complaisance.

Il est facile de se rendre compte que l'hérésiarque choque à fond son sens catholique, et d'abord par sa méthode, savoir son outrecuidance à se mettre au-dessus des Apôtres et sa hardiesse à « circoncire » les Écritures, puis par les conclusions sacrilèges qui en découlent (3). Outre qu'il est un attentat contre les saintes Lettres, le dualisme de Marcion lui apparaît comme une visible absurdité. « En divisant la divinité en deux, un Dieu bon et un Dieu juste, des deux façons il supprime Dieu. Celui qui est juste, en effet, s'il n'est pas aussi bon, n'est pas Dieu, parce que celui-là n'est pas Dieu à qui manque la bonté. Et à son tour celui qui est bon, s'il n'est pas également juste, arrive tout comme l'autre à n'être pas Dieu du tout. » Doctrine tellement impie que Platon lui paraît, en regard, « plus religieux », puisqu'il reconnaît dans le même Dieu la justice et la bonté (4).

Cela étant, quelle apparence qu'Irénée ait subi l'influence de celui qu'il appelle « un impudent blasphémateur » et « le porte-parole de Satan » ? Ou bien il faudrait supposer qu'il n'a pas aperçu les attaches marcionites de la théologie rédemptrice dont il se fait l'écho. Illusion impossible à admettre chez un contemporain qui se montre aussi attentif et aussi bien informé sur tout ce qui regarde l'hérésie. Dans ces conditions, l'idée d'un emprunt

(1) *Adv. haer.*, III, 3, 4. – *P. G.*, t. VII ; col. 853.

(2) *Ibid.*, I, 27, 4 et III, 12, 12. Si cet ouvrage fut jamais écrit, il ne nous est pas parvenu. Ni Eusèbe, ni saint Jérôme ne semblent d'ailleurs en connaître l'existence.

(3) *Ibid.*, I, 27, 2-4 ; col. 688-689.

(4) *Ibid.*, III, 25, 3-5 ; col. 968-970.

Digitized by Google

doctrinal fait par l'évêque de Lyon au dualisme marcionite est plus qu'une hypothèse sans fondement : c'est une véritable impossibilité.

A tout le moins devrait-elle être accompagnée d'une somme de preuves égale à son invraisemblance. Or la seule base qui lui donnât quelque apparence, savoir le texte d'Eznik, ne résiste pas à la critique.

Tout d'abord il est permis d'observer, à titre de première garantie, qu'un témoin du v^e siècle est bien tardif pour nous renseigner sur un auteur du second (1). Quand il s'agit de la tradition catholique, les historiens du dogme s'affirment moins négligents de la chronologie. Il est vrai qu'Eznik a pu avoir des sources écrites qu'il ne cite pas. Non seulement cette conjecture est permise ; mais elle prend tous les caractères de la probabilité quand on songe que l'originalité est le moindre souci des auteurs ses contemporains et qu'on a pu relever dans son œuvre des chapitres entiers pris à d'anciens écrivains grecs. Encore faudrait-il savoir quelles sont ces sources pour apprécier le degré de confiance que méritent leurs renseignements. F. Windischmann supposait qu'Eznik a pu avoir sous la main les *Antithèses* mêmes de Marcion ou, à tout le moins, la réfutation qu'en fit le gnostique syrien Bardesanes (2). Hypothèse toute gratuite et qui se heurte aux plus graves difficultés. Ce que l'on sait de l'œuvre et du milieu interdit d'y voir une image du marcionisme originel.

S'il en était autrement, comment s'expliquer que les premiers adversaires de l'hérésie n'aient point fait état de tant de traits propres à alimenter leur polémique ?

(1) D'après les données internes, la *Réfutation des sectes* remonte à la période comprise entre 441 et 448. Voir Simon Weber, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 79, 1897, p. 367 et suiv. Cette date est aussi adoptée par Schmid, Introd., p. 10-11.

(2) *Bayerische Annalen*, 1834, p. 82. « Unglückliche Conjectur », au jugement de M. Harnack, *loc. cit.*, p. 99.

Digitized by Google

Pour ne parler que de la Rédemption proprement dite, on peut difficilement imaginer que le robuste bon sens d'un Irénée ou la logique acérée d'un Tertullien eussent laissé échapper les points vulnérables qui frappèrent l'esprit d'Eznik ou des modèles présumés dont il suivrait la trace. Du moment qu'ils n'en parlent pas, c'est qu'ils les ignorent : l'argument du silence prend ici toute sa valeur.

Mieux encore, il est au moins un de leurs reproches qui prouve clairement qu'ils voyaient la doctrine marcionite sous un tout autre aspect. Le texte d'Eznik manifeste évidemment l'intention de montrer comment l'œuvre du Rédempteur est marquée, si l'on peut dire, au coin de la justice. Et pour être passablement rudimentaire, la procédure qu'il imagine pour cela entre le Christ et le Maître du monde a toutes les formes de la stricte légalité. Avant de la critiquer d'une manière trop dure, il importe de ne pas oublier que beaucoup de Pères n'en surent pas concevoir de meilleure. En tout cas, on ne peut méconnaître que cette théologie soit tout entière dominée par la préoccupation de sauvegarder une certaine notion de la justice. Or ce que ses premiers adversaires ont précisément le plus vivement reproché à Marcion c'est d'oublier ou de violer cette loi.

... Vel quemadmodum bonus erit qui alienos homines abstrahit ab eo qui fecit et ad suum advocat regnum ?.... Et quare circa homines bonus quidem videtur, in ipsum autem qui fecit homines iniustissimus, auferens ab eo quae sunt eius.

Ainsi argumentait saint Irénée (1). Tertullien articule à son tour un semblable grief.

Qualis bonitas quae per iniuriam constat, et quidem pro extraneo ?... Quid enim iniustius, quid iniquius et improbius quam ita alieno benefacere servo ut domino eripiatur, ut alii vindicetur, ut

(1) Iren., *Adv. haer.*, IV, 33, 2. — *P. G.*, t. VII; col. 1073.



Digitized by Google

adversus caput domini subornetur?... Non aliter Deus Marcionis, inrumpens in alienum mundum, eripiens Deo hominem, patri filium, educatori alumnum, domino famulum (1).

Sans doute ce reproche sera toujours de mise contre Marcion, parce qu'il tient au principe même de son dualisme, et Eznik ne se prive pas de l'exploiter. Mais c'est tout juste en quelques mots. « Pourquoi a-t-il racheté les créatures d'un autre qu'il n'a pas produites? Ce n'est pas l'œuvre d'un [être] bon, mais d'un injuste, que de se glisser, de s'introduire dans la maison d'autrui pour le tromper. » Et aussitôt il s'en prend aux artifices de forme par lesquels les marcionites essayaient de corriger ce vice de fond.

Que si Jésus, comme ils le disent, est venu revendiquer les lois du [Dieu] juste comme juge médiateur, il se trouve, en vertu de ces lois mêmes, plusieurs fois débiteur de la mort, parce qu'il a arraché plusieurs [hommes à son adversaire] avant sa crucifixion. Et ce n'est pas lui-même seulement [qui a fait cela] ; mais il a choisi plusieurs d'entre eux et les a envoyés faire des disciples qu'ils attireraient à lui. Il s'est revêtu de force pour abattre les armées de leur maître ... et il a entraîné des créatures à enfreindre ses lois depuis les jours de Jean-Baptiste et la prédication de son propre royaume... Avant que personne lui eût encore fait le moindre tort, avant que [son adversaire] l'eût cloué à la croix et versé son sang, il pillait sa maison et détruisait son empire.

Ainsi donc le Rédempteur n'est pas admis à convaincre son adversaire d'injustice et à le dépouiller au nom de ses propres décrets. Tout au contraire, cette loi dont on voudrait lui assurer le bénéfice le condamne à plus d'un titre.

S'il était venu dans sa maison [c. à. d. son peuple] sous la forme d'un Israélite, il aurait été condamné... Il avait violé la Loi et détruit la religion : il méritait la mort d'après la Loi [*Gen.*, XVII, 14 et *Exod.*, XXXV, 2]. Et s'il était venu sous la forme d'un Gentil, il leur était enjoint de mettre à mort les étrangers et de ne point leur faire grâce. De plus, par rapport aux étrangers et aux voya-

(1) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 23. — *P. L.*, t. II ; col. 273. Cf. II, 28 ; col. 318.

Digitized by Google

geurs, il existait un commandement. » S'ils n'observent pas les coutumes légales, ils doivent mourir de mort. » Ainsi d'après la Loi il méritait également la mort (1).

Quoi qu'il en soit de la valeur ou de l'origine de cette argumentation, on ne saurait méconnaître qu'elle serre de près l'exposé du système. Et l'auteur continue à le prendre en faute sur d'autres détails (2). Si Tertullien et Irénée avaient eu la même doctrine sous les yeux, nul doute qu'ils n'eussent fait preuve d'une semblable acuité dialectique à son endroit. Du moment qu'ils se sont contentés de quelques lieux communs, c'est que le marcionisme de leur temps n'en demandait pas davantage. La discussion plus approfondie d'Eznik est la preuve qu'il visait une forme de marcionisme différente du type primitif.

D'autres indices suggèrent par ailleurs la même conclusion. « Les Arméniens, a-t-on dit, sont toujours restés indifférents en face des hérésies qui prirent naissance et se développèrent dans les premiers siècles de l'Église (3). » Il n'y a aucune raison de croire qu'Eznik puisse faire exception. On ne voit pas pourquoi sa curiosité polémique se serait portée sur la secte marcionite, de préférence à tant d'autres non moins importantes du passé, si ce choix n'avait pas été motivé par une raison locale. Le paganisme, la philosophie grecque, le dualisme perse, qu'il combat dans ses trois premiers livres, constituaient pour l'Église arménienne de l'époque un péril effectif. De même la propagande marcionite, dont saint Épiphane signalait déjà la grande extension jusque dans l'extrême Orient (4), y dut être assez menaçante pour exciter son zèle. En tout

(1) Eznik, *Réfutation des sectes*; trad. Schmid, IV, 9, p. 188-189.
(2) *Ibid.*, IV, 10-11, p. 190-193.
(3) Victor Langlois, *Collection des historiens de l'Arménie*, Paris, 1869, t. II, p. xii. Cf. p. 371-372.
(4) Epiph., *Panarion*, Haer. XLII, 1. — *P. G.*, t. XLI; col. 696.

Digitized by Google

cas, comme M. Harnack en a justement fait la remarque, certains détails montrent bien qu'Eznik a connu la « secte de Marcion » d'une connaissance personnelle (1). C'est dire qu'à son exposé comme à sa discussion il faut reconnaître moins un caractère historique et spéculatif que la valeur d'une apologétique inspirée par les circonstances. Nouvelle raison de ne pas lui demander un document sur le marcionisme originel, qui n'avait pas pour lui d'intérêt, mais un témoignage vécu sur le marcionisme de son temps (2).

Or certains traits doctrinaux, relevés par M. Harnack, attestent qu'il s'agissait d'un système modifié. « Ainsi en est-il déjà pour l'introduction de la matière comme principe actif. Plus encore pour tout le tableau des trois cieux superposés, des fils de la matière et de la chute. Sur tous ces points, s'ils étaient authentiques, nous devrions avoir le témoignage de Tertullien. Rien ne pouvait mieux servir sa polémique que de pareilles expressions. » Plus loin l'auteur signale comme nouveauté secondaire la lutte du Dieu juste et de la matière pour expliquer l'état misérable de l'humanité avant le Christ. Où il remarque avec raison qu'en fait c'est toujours le dualisme qui domine la pensée marcionite, encore qu'il soit transporté à une phase historique et exprimé sous une forme que le maître n'avait pas envisagée. Fait d'autant plus frappant que la matière disparaît comme principe d'action aussitôt que le Dieu bon entre en scène. Nouveauté également que la distinction nette entre le Dieu bon et son fils, où l'on peut recon-

(1) Ainsi, IV, 15 (Schmid, p. 202), l'auteur parle du « baptême pour les morts » comme d'une pratique marcionite qu'il avait sous les yeux et s'adresse aux hérétiques à la deuxième personne. On peut remarquer aussi plus haut (IV, 1, nº 10) l'allusion à l'ésotérisme de la secte qui semble dénoter un témoin.

(2) Voir S. Weber, *loc. cit.*, p. 376-377. Cf. p. 383.

Digitized by Google

naître une influence catholique ; car le marcionisme antique était toujours apparenté au modalisme sabellien (1).

Ces divergences générales nous préparent à comprendre celle qui se présente dans la doctrine proprement dite de la Rédemption. Il suffit à la plupart des historiens de constater en gros que le drame du salut s'y ramène à une lutte entre le Christ et Satan. En réalité, non content de cette donnée commune, le schéma d'Eznik rentre dans ce cadre bien connu où l'on justifie la défaite de Satan par un abus de son pouvoir. Tant qu'il ne faisait que mettre à mort les pécheurs, le démon usait de son droit ; mais, en s'attaquant à l'Innocent, il a commis une injustice, pour la punition de laquelle Dieu a pu légitimement le déposséder de ses victimes.

Or cette théorie n'apparaît nulle part dans l'histoire avant le IVe siècle et ne se répand guère qu'au Ve (2). Jusque-là le rapport du Christ avec le démon, quand il est nettement expliqué, est toujours réalisé dans la théorie du rachat. C'est ainsi que raisonnent Origène et saint Grégoire de Nysse en Orient, saint Ambroise et saint Jérôme en Occident ; c'est contre une semblable idée que saint Grégoire de Nazianze s'élève avec indignation (3). Plus haut, saint Irénée, sans cesse préoccupé d'établir que Dieu ne s'est jamais départi de sa justice, enseigne qu'elle s'est vérifiée en ce que le Rédempteur, au lieu d'user de sa puissance, a voulu nous racheter à notre détenteur — sans d'ailleurs exposer comment (4). Toujours est-il que, si dans les deux cas le démon est en cause, deux manières

(1) Ad. Harnack, *loc. cit.*, p. 90-98.

(2) Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, ch. XXII, p. 395 ss.

(3) *Ibid.*, p. 377-391.

(4) Pour la preuve, voir notre article *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la Rédemption*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1911, p. 169-200.

Digitized by Google

s'affirment de concevoir le rôle du Rédempteur à son endroit. Les deux théories de la rançon et de l'abus de pouvoir sont distinctes par leur teneur logique aussi bien que par leur apparition historique.

Cela étant, on ne comprendrait pas que, si Marcion avait déjà nettement conçu le système de l'abus de pouvoir, cette conception fût restée sans influence pendant deux siècles et plus. Assurément les Pères de l'Église qui s'attachaient à la solution de ce problème, s'ils avaient eu sous les yeux une opinion relativement aussi simple, n'auraient pas manqué de s'en servir, au lieu de recourir à la théorie de la rançon qui soulève autrement de difficultés. Le changement qui s'est fait d'une manière si visible à partir du IVe et du Ve siècles se serait opéré au second. Du moment qu'il ne s'est pas produit, c'est que la cause initiale faisait encore défaut. Loin que le texte d'Eznik soit une source originale, il porte au plus profond de son contenu la marque de son caractère dérivé. On n'y trouve pas la physionomie primitive de la Rédemption dans le système marcionite, mais une doctrine déjà modifiée sous des influences locales dont il reste à démêler la cause et le sens (1).

De toutes façons, l'histoire impartiale arrache à Baur et à son école l'argument décisif qu'il croyait trouver,

(1) C'est à ce titre seulement qu'il est utilisé par les historiens sans parti-pris. Voir G. Krueger, art. *Marcion*, dans Hauck, *Realencyclopädie*, t. XII, p. 476; Harnack, *loc. cit.*, p. 85 et *Dogmengeschichte*[3], I, p. 255.

Dans le désir de glorifier son héros, M. Ermoni s'emploie, chez nous, à démontrer contre M. Harnack que ce système est bien de Marcion, et non pas « une invention d'Eznik ». Apologétique bien superflue, et qui pourrait avoir par ailleurs de sérieux inconvénients. Mais, outre que sa démonstration est loin d'être concluante, l'auteur est obligé d'admettre des « fluctuations » et d'avouer qu' « il n'est pas commode de dessiner les contours du système de Marcion ». *Loc. cit.*, p. 475-489. Son analyse ne porte d'ailleurs guère que sur la notion de Dieu et n'atteint pas la doctrine rédemptrice qui en est la suite.

Digitized by Google

dans l'œuvre du vieil apologiste arménien, contre la continuité de la tradition catholique en matière de Rédemption. Amusante peut-être comme jeu de l'esprit, séduisante certainement comme engin de guerre, l'hypothèse d'un emprunt fait par l'Église à Marcion ne saurait prétendre à une valeur historique. Seule la passion de système qui lui donna naissance peut lui assurer encore un reste de crédit.

Jean Rivière.

---

Digitized by Google

# L'ANGE DU BAPTÊME DANS TERTULLIEN

Dans son traité *de Baptismo*, qui soulève tant de questions intéressantes, Tertullien fait mention à plusieurs reprises, soit quand il parle de l'acte même du baptême, soit quand il s'explique sur les cérémonies préparatoires, d'un ange qui intervient, et que nous pourrons, pour abréger, appeler simplement l'ange du baptême (*De Baptismo*, ch. 4 *ad finem*; ch. 5 toute la seconde moitié; ch. 6) (1).

Le rôle qui revient à l'ange du baptême est précisé au début du ch. 6. « Ce n'est pas que dans les eaux (du baptême) nous recevions le Saint-Esprit; mais purifiés dans l'eau sous l'ange, nous sommes préparés (à recevoir) le Saint-Esprit. *Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur.* Ici encore une figure a précédé (la réalité), celle de Jean, précurseur du Seigneur et qui lui préparait les voies. De même aussi, l'ange dispensateur du baptême prépare les voies à l'Esprit-Saint qui doit venir, par la purification des fautes qu'obtient la foi scellée (du cachet), du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Ita et angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui Sancto vias dirigit ablutione delictorum quam fides impetrat, obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto* ».

D'après ce texte, qui est capital pour juger des idées de Tertullien sur les effets du baptême, l'action surnaturelle du sacrement est avant tout de remettre les péchés. Cette rémission des péchés est nettement distinguée de l'infusion du Saint-Esprit dans l'âme du baptisé. C'est au deuxième moment de l'initiation chrétienne, disons, pour

(1) Les renvois seront faits régulièrement à l'édition *Œhler*, t. I.

Digitized by Google

parler comme les modernes, dans le sacrement de confirmation que l'Esprit-Saint sera conféré. Après qu'il a reçu l'onction d'huile sainte (ch. 7) le néophyte se voit imposer les mains, et cette bénédiction appelle sur lui le Saint-Esprit « *dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum* » (ch. 8) Pour le dire en passant, on remarquera combien l'ensemble de la démonstration de Tertullien est favorable à la thèse ecclésiastique qui distingue nettement les deux sacrements de baptême et de confirmation.

Pour l'instant retenons seulement que, d'après Tertullien, l'effet propre du baptême, c'est de purifier le catéchumène de ses péchés. Et cet effet est produit par l'intervention de l'ange du baptême. Qui est cet ange du baptême? A première vue il semble bien qu'il doive s'agir d'un agent d'ordre surnaturel. Chargé de produire un effet invisible, la purification des péchés, il appartient au même domaine suprasensible que l'Esprit-Saint, auquel sa fonction est justement de préparer les voies. Nous nous mouvons ici en pleine région immatérielle. Et dès lors l'explication la plus simple, la plus claire est de faire de l'ange du baptême, un ange au sens le plus ordinaire de ce mot dans le langage chrétien, un de ces esprits inférieurs à Dieu, supérieurs à l'homme, ministres de Dieu pour l'exécution de ses desseins miséricordieux par rapport à l'homme.

Sans doute cette intervention directe d'un ange dans un cas aussi remarquable trouble quelque peu nos catégories de théologiens modernes. On a donc fait effort pour ramener le texte de Tertullien au schématisme de nos traités des sacrements et de la grâce. L'ange du baptême devient alors l'homme ministre du baptême, l'évêque, si l'on veut, qui confère le sacrement. On voit apparaître cette idée, dans le commentaire d'ailleurs remarquable

Digitized by Google

qu'au XVIIIe siècle Dom Thomas Corbinien écrivit sur le *de baptismo* (P. L., t. II, col. 1160) « *Innuere videtur ministrum baptismi* ». Elle passe de là dans l'étude du P. d'Alès sur la *Théologie de Tertullien* (p. 325, note 4). Le P. d'Alès, il est vrai, ne fait qu'indiquer cette opinion de Dom Thomas Corbinien, sans dire s'il s'y rallie ; et la manière dont il renvoie ensuite à *l'ange de la pénitence* dans Hermas, indiquerait peut-être qu'il ne se tient pas personnellement à l'exégèse du docte Bénédictin. Car, avec toute la bonne volonté du monde, il est impossible de transformer en évêque le personnage mystérieux qui paraît maintes fois dans le *Pasteur*. J'ai donc été bien étonné, en étudiant avec toute l'attention qu'il mérite le livre récent de M. De Backer, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, d'y trouver un essai de démonstration de l'hypothèse avancée par Dom Corbinien. « Nous pensons, dit l'auteur, que cet ange désigne le ministre du baptême, qui bénit l'eau destinée au sacrement, c'est-à-dire que par une invocation à Dieu, il y fait descendre l'Esprit divin, qui lui donnera la vertu sanctificatrice. C'est lui encore qui accomplit la cérémonie rituelle (*in aqua emundati sub angelo*) et prononce la formule sacramentelle » (p. 163).

Cette hypothèse me paraît absolument insoutenable. M. de Backer « base, dit-il, son opinion sur la comparaison de deux textes, *de Bapt.*, 6 : *in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur* et *de Corona militis*, 4 : *sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo.* » Il suffit de mettre le signe d'égalité entre les deux expressions *sub antistitis manu, et sub angelo*, pour avoir *angelus* = *antistes*. Comme du reste dans la suite du chapitre l'ange du baptême est appelé *arbiter baptismi*, et qu'il n'est pas difficile de trouver dans Tertullien des textes qui font d'*arbiter* le synonyme de prêtre (p. 164, note 1) on en

Digitized by Google

arrive à la même conclusion : l'ange du baptême est celui qui préside la cérémonie de baptême, l'évêque.

Je n'insisterais pas sur la fragilité de cette construction si une telle hypothèse n'avait le tort de masquer un point curieux de la théologie de Tertullien. Il serait regrettable qu'un vain amour de la symétrie nous fit détruire un de ces détails archaïques qui donnent précisément tout leur intérêt à l'étude de l'ancienne littérature chrétienne.

J'écarte tout d'abord la preuve que l'on veut tirer de la comparaison entre les deux textes : *de Bapt.*, 6 et *de Corona*, 3. Dans l'équation *sub angelo emundati*, = *sub antistitis manu contestamur*, il n'y a qu'un terme de commun, la préposition *sub*; c'est trop peu pour en tirer l'identité *angelus* = *antistes*. Reportons-nous en effet au contexte. Les deux passages nous décrivent deux moments différents de l'initiation baptismale. Le *de Corona*, on le sait, veut montrer que bon nombre de rites et de pratiques ecclésiastiques ne peuvent se réclamer d'un texte scripturaire, et que leur autorité repose seulement sur la tradition. C'est ce qu'il est facile de voir, dit Tertullien, dans l'administration du baptême; par exemple, le rite de la renonciation à Satan n'a point d'attestation dans l'Écriture, est-ce une raison pour l'omettre? « Avant donc que de descendre dans l'eau, et dans l'église (par opposition peut-être avec le baptistère) (inclinés) sous la main de l'évêque nous affirmons par serment renoncer au diable, à ses pompes et à ses anges. Puis nous sommes plongés trois fois ». Il s'agit ici d'une cérémonie antérieure au baptême lui-même. Dans le *de Baptismo* au contraire, il s'agit de l'instant précis de l'immersion baptismale. A ce moment, le baptisé est dans l'eau, ou plus exactement, si nous nous rappelons le rite du baptême par immersion, il est *sous l'eau*, et dès lors aussi *sous l'ange*, *sub angelo*, puisque, comme je vais le montrer, l'ange est intimement mêlé à

Digitized by Google

l'eau du baptême, ou tout au moins est épandu sur le baptistère.

Reportons-nous, en effet, au chapitre qui précède immédiatement (*de Bapt.*, 5). Les païens, dit notre auteur, connaissent eux aussi des contrefaçons de baptême. Dans plusieurs rites de mystères le démon prétend bien purifier les initiés. Étrange chose en vérité, que l'esprit immonde puisse purifier et détruire son œuvre en lavant les fautes qu'il a lui-même inspirées ! Mais cette prétention Tertullien veut la signaler néanmoins, comme un argument *ad hominem* contre ceux qui se refusent à croire aux miracles divins, alors qu'ils en acceptent les contrefaçons imaginées par le rival de Dieu. « Allons plus loin, continue-t-il : ce n'est pas seulement dans ces faux sacrements que les esprits immondes viennent *couver* les eaux, *aquas incubant*, pour les faire servir à leurs maléfices. Ne sont-ils pas partout, dans les fontaines obscures, les ruisseaux qui se perdent, les bains, les piscines, les canaux. Ils y sont par leurs images sans doute, c'est-à-dire par les statues des dieux, des déesses, des nymphes, mais ces images ne sont que le signe extérieur d'une présence plus intime. Les démons sont là, dans ces eaux elles-mêmes ; et la preuve, c'est que parfois elles tuent, ou du moins font perdre la raison. Et pourquoi, continue Tertullien, pourquoi rapporter tout ceci ? Pour qu'il ne soit pas trop dur de croire que l'ange saint de Dieu vient se mêler aux eaux pour le salut des hommes, alors que l'ange mauvais multiplie les commerces impurs avec ce même élément pour la perte de l'homme ». On remarquera la force des expressions latines : l'ange saint *aquis temperandis adest* ; l'ange mauvais *profanum commercium frequentat ejusdem elementi.*

Mais pour faire admettre aux chrétiens cette action naturelle de l'ange dans l'eau du baptême, Tertullien dispose d'un argument bien plus solide. Qu'on se rappelle cette

Digitized by Google

piscine de Bethsaïde (Joh. V, 4-5) (1) que l'ange venait faire bouillonner chaque année, et qui rendait la santé au premier qui y descendait après l'intervention de l'ange : nouvelle figure du traitement spirituel qu'apporte la foi chrétienne « car par le progrès de la faveur divine dans l'humanité, les eaux et l'ange prirent (désormais) une plus grande importance, *plus aquis et angelo accessit*. Eux qui guérissaient (noter en latin *qui remediabant* : les deux réalités mêlées : l'eau et l'ange; et le pronom au masculin pluriel) les maladies du corps, guérissent maintenant l'âme ; eux qui procuraient le salut temporel, donnent le salut éternel, eux qui délivraient par an un seul homme sauvent maintenant tous les jours des peuples entiers, la mort se trouvant détruite par la purification des fautes ».

En d'autres termes il se passe dans le baptistère chrétien, au moment des mystères de l'initiation, le même miracle qui se produisait à la piscine de Bethsaïde. L'ange de Dieu vient se mêler aux eaux et ce mélange d'eau et d'esprit, si je puis ainsi dire, est le remède des infirmités de l'âme : *In aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur*. C'est ce qu'indique non moins clairement la phrase qui termine le chapitre 4 : *Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur*. « Du fait que les eaux ont en quelque sorte reçu par l'intervention de l'ange le pouvoir de guérir, l'âme est lavée corporellement dans l'eau, et de même la chair y est purifiée spirituellement ». Ma traduction rend très imparfaitement les deux mots *medicatis aquis*. *Medicata vina*, ce sont des vins où l'on a fait infuser des substances médicinales ; et Tertullien a si bien conscience que son expression est légèrement choquante qu'il ajoute un

(1) C'est, remarquons-le, la première attestation de la leçon occidentale.

Digitized by Google

*quodammodo* de correction. *Medicatae aquae*, ce sont les eaux où est infusée, si je puis dire, la substance angélique. Il se forme une sorte de substance mixte où s'unissent substance corporelle et substance spirituelle.

D'ailleurs Tertullien a pris soin de préciser lui-même cette compénétration de l'eau par la nature angélique. Elle n'est point chose nouvelle ; n'étant que le recommencement de ce qui se passa aux origines du monde. Alors l'esprit du Seigneur était porté sur les eaux (*de Bapt.*, 3). Et l'Écriture a noté avec soin, en vue du baptême futur, ces rapports réciproques de l'eau et de l'esprit de Dieu. « Ce qui est saint était porté sur ce qui est saint, ou (plus exactement) l'élément qui portait empruntait la sainteté de ce qui était porté sur lui. Car toute matière placée sous quelque chose qui la domine doit nécessairement en prendre les qualités ; tout spécialement une matière corporelle doit prendre ainsi une qualité spirituelle, car celle-ci pénètre et s'enfonce plus facilement par la subtilité même de sa substance ». (*de Bapt.*, 4). Il est difficile d'être plus clair. Si l'on se rappelle que pour Tertullien tout ce qui existe est matière, matière corporelle et matière spirituelle, on n'a pas de peine à se représenter ses vues sur l'origine des choses. Sur les eaux primordiales s'épand l'esprit de Dieu (qu'il ne faut pas se hâter de traduire par l'Esprit Saint). C'est une sorte de vapeur, de gaz, qui flotte sur la surface de l'abîme, et ce gaz, si l'on me passe cette expression empruntée à la physique, possède une tension telle qu'il se dissoudra forcément dans l'eau. Je ne crois pas ajouter beaucoup à la pensée de Tertullien en donnant cette image, encore qu'il convienne de ne pas oublier que cet être gazéiforme est un agent du monde surnaturel, s'il n'est pas l'Esprit-Saint lui-même. Sur cette dernière question je reviendrai tout à l'heure, mais il n'est pas sans intérêt de remarquer comment l'auteur

Digitized by Google

du *de Baptismo* passe des eaux primordiales aux eaux du baptistère. De ce premier contact avec l'esprit du Seigneur, toutes les eaux, en vertu de leur unité générique, ont gardé le pouvoir de sanctifier : *Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo.* Il faut pour mettre en acte ce pouvoir sanctificateur une invocation à Dieu, une épiclèse semblable à celle de la liturgie eucharistique ; l'épiclèse terminée « l'esprit aussitôt survient des cieux, s'épand sur les eaux, les sanctifiant par ses propres vertus, et ainsi sanctifiées les eaux se pénètrent de force sanctificatrice : *Vim sanctificandi combibunt* ». On remarquera une fois de plus la matérialité de l'expression ; et on la rapprochera des mots *medicatae quodammodo aquae* qui se retrouvent quelques lignes plus loin. De même il vaudrait la peine d'étudier le mode d'action de cette mixture d'eau et d'esprit sur le composé humain, chair et esprit. On y verrait la pensée de Tertullien osciller entre deux théories de l'efficacité (ou, comme disent les théologiens, de la causalité) sacramentelle. Au demeurant l'auteur finit par s'en tenir à une sorte d'opération physique (je dirais matérielle en prenant le mot de matière dans le sens où il l'entend) qui se traduit par la formule paradoxale : *spiritus* (l'âme) *in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.*

La comparaison attentive entre deux phrases de ce même développement ne peut pas laisser de doute sur la personnalité de l'esprit qui se mêle aux eaux baptismales. *Invocato deo supervenit spiritus de cœlis et aquis superest*, lisons-nous p. 623, ligne 9 ; et l. 18 *Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum.* Il faut absolument conclure que dans ce développement *spiritus dei* et *angelus* sont exactement synonymes. Nous dirons donc aussi que l'*angelus dei sanctus aquis temperandis* du ch. 5,

Digitized by Google

p. 625, ligne 1, et l'ange sous lequel nous sommes préparés à la réception du Saint-Esprit, ch. 6, p. 625, ligne 21, représentent un seul et même personnage, de la même famille d'ailleurs que l'ange de la piscine de Bethsaïde.

Cet *angelus dei*, ce *spiritus dei* ne peut pas être le Saint-Esprit ; puisque son rôle est précisément de préparer l'âme du néophyte à la réception de cette personne divine. Cet ange qui est le maître du baptême, *baptismi arbiter*, est donc une créature préposée par Dieu à l'exécution des grandes choses qui se passent dans la piscine baptismale. Que ce soit le sens à donner ici au mot *arbiter*, plutôt que le sens de *témoin* c'est ce dont M. de Backer ne disconviendra pas, lui qui a si bien étudié les divers sens du mot. Et c'est pourquoi je l'ai traduit plus haut par les mots « dispensateur du baptême ». Il convient de rapprocher son rôle de celui de l'ange de la prière (*de Oratione*, 16, Œhler I, p. 568) dont la fonction est de transmettre à Dieu nos supplications ; l'ange du baptême est aussi le frère de celui qui va annoncer au Père céleste le mariage des époux chrétiens : *felicitas matrimonii quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet* (*Ad uxorem*, II, 8 ; Œhler, I, p. 696).

Les personnages célestes, dont il est ici question, jouent un rôle que nous appellerons surnaturel dans le sens le plus strict du mot. Tertullien en connait d'autres dont l'activité s'exerce d'une manière plus terre à terre. Et puisque le baptême est pour lui une nouvelle naissance, une régénération dans le sens étymologique du mot, il conviendra sans doute de rapprocher de l'ange du baptême, auteur de la naissance spirituelle, les anges qui président à la naissance corporelle. Le texte est curieux et vaut la peine d'être cité : *de Anima*, 37, Œhler, II, p. 617. « Tout

Digitized by Google

ce travail, qui dans le sein maternel prépare, rassemble, façonne l'homme futur, c'est quelque puissance, ministre de la volonté divine, qui l'accomplit *aliqua utique potestas divinæ voluntatis ministra modulatur.* » Et il ne s'agit point ici d'une puissance, d'une force impersonnelle ; la suite le montre bien, puisque Tertullien déclare que la superstition romaine s'est emparée de cette idée vraie pour confier à toute une série de divinités les soins qui revenaient à cette puissance, déléguée par le Créateur. « Pour nous, dit-il, nous croyons que ces fonctionnaires divins sont des anges. *Nos officia divina angelos credimus* ».

Ainsi donc l'ange du baptême est l'officier divin (*officium divinum*) préposé à la grande œuvre de la renaissance spirituelle ; épandu sur les eaux baptismales, se dissolvant pour ainsi dire en elles, il leur communique le pouvoir de sanctification *sacramentum sanctificationis*, et l'on comprend dès lors la phrase qui nous a servi de point de départ : *in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur.*

Reste une dernière question : l'ange du baptême, l'esprit de Dieu qui, à la prière de l'Église, se répand sur et dans les eaux du baptistère, est-il identique à l'esprit du Seigneur qui aux origines du monde couvait les eaux primordiales ; ou bien faut-il assimiler à l'Esprit-Saint, cet esprit fécondant, qui aux origines du monde secondait l'action créatrice de Dieu ? On sait que les Pères sont loin d'être unanimes dans leur réponse à cette dernière question, et l'on trouvera dans le commentaire, déjà cité de Dom Carbinien, une revue suffisante, bien que sommaire, des diverses interprétations du passage génésiaque (P. L., t. II, col. 1145, sq.). Il ne saurait y avoir de doute que dans la seconde partie de sa vie Tertullien n'ait considéré cet esprit de Dieu comme une créature, distincte de l'Esprit-Saint. Deux textes de cette période sont caracté-



Digitized by Google

ristiques : Nous lisons dans le traité *adv. Marcionem*, IV, 26, Œhler, II, p. 223 : « Dans l'hypothèse marcionite, à qui adresserai-je ma prière? A qui dirai-je : Notre Père. A quelqu'un qui ne m'a point fait, dont je ne tire point mon origine, ou bien à celui qui m'a engendré en me faisant et en m'arrangeant? A qui demanderai-je le Saint-Esprit? A celui qui n'a pas même à sa disposition l'esprit cosmique, ou bien à celui qui a créé les anges esprits, et dont l'esprit au commencement était porté sur les eaux? *A quo Spiritum Sanctum postulem? a quo nec mundialis spiritus praestatur, an a quo fiunt etiam angeli spiritus, cujus et in primordio spiritus super aquas ferebatur?* » Il me semble assez clair que les *angeli spiritus* (allusion au *qui facit angelos suos spiritus*, Ps. CIII, 4, Vulg.) sont mis sur le même plan que le *spiritus super aquas latus*, qui pourrait bien d'ailleurs être le même que le *mundialis spiritus* du membre de phrase précédent.

Mais voici pour lever tous les doutes. Les chapitres 30 et suivants du traité *adversus Hermogenem* (Œhler, II, p. 366) donnent l'exégèse complète des premiers versets de la Genèse. Il s'agit de montrer à l'encontre de l'hérétique que la matière ne coexiste pas de toute éternité à Dieu, mais qu'elle a été créée par lui au commencement des temps. La preuve qu'en administre Tertullien revient à dire que la matière première se trouve impliquée dans les mots *cœlum et terram* du verset 1, dont la création est explicitement attribuée à Dieu. Or les diverses entités, enumérées aux versets suivants : les ténèbres, l'abîme, *l'esprit*, les eaux, tout cela doit être considéré comme la créature de Dieu, étant renfermé dans les mots : *cœlum et terram*, comme les parties dans le tout. Rien de plus clair, continue Tertullien; Dieu qui est dit créateur de l'ensemble, est dit aussi créateur des membres : *proinde membra erant cœli et terrae, abyssus et tenebrae, spiritus*

Digitized by Google

*et aquae*. Cependant, à l'usage des imbéciles et des ergoteurs, l'Écriture n'a pas laissé d'insister à d'autres endroits sur le caractère créé de chacun de ces éléments. Suivent les textes qui viennent à l'appui de l'affirmation, et puisque nous ne parlons que de l'esprit, ils montrent que cet esprit, ce souffle, qui était porté sur les eaux est bien une créature *eum spiritum conditum ostendens qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator universitatis non, ut quidam putant, ipsum deum significans spiritum, quia deus spiritus*; *neque enim aquae dominum sustinere sufficerent*. Inutile d'insister davantage sur ce caractère créé de l'esprit qui était porté sur les eaux.

De tout ceci avons-nous le droit de conclure que lors de la composition du *de Baptismo* Tertullien interprétait déjà de la même façon le texte génésiaque? Avec un auteur comme celui-ci, toujours dominé par la préoccupation du moment, par le désir d'asséner un bon coup à l'adversaire, il est bon d'y regarder à deux fois. Relisons donc le chapitre 3 de notre traité. « Qu'est-ce qui a valu à l'eau, dit l'auteur, cette dignité souveraine de servir aujourd'hui à la régénération spirituelle? C'est que l'eau est un des éléments primitifs, qui, avant toute organisation du monde, *ante omnem mundi suggestum*, quand celui-ci était encore informe, étaient là à la disposition de Dieu ». Suit le texte de la Genèse I, 1-2. « O homme, continue Tertullien, tu trouves ici une première raison de respecter les eaux : l'antiquité de cette substance; puis une seconde : l'honneur qu'elle a eu d'être le siège de l'esprit divin, de préférence aux autres éléments qui existaient alors. Au moment où les ténèbres étaient complètes, sans étoiles pour les embellir, l'abîme triste, la terre sans parure, le ciel sans ornement, l'eau seule, matière toujours parfaite, agréable, simple, pure, fournissait à Dieu un digne véhi-

Digitized by Google

cule ». A première lecture de ce passage il semble bien que l'esprit du Seigneur dont il est question dans la Genèse, l'esprit divin qui trône sur les eaux ne soit autre que le Saint-Esprit. Et c'est pourquoi l'on peut dire des eaux qu'elles fournissaient à Dieu lui-même un digne véhicule ; *dignum vectabulum Deo subjiciebant.* Il reste cependant quelques difficultés à cette manière de traduire. Il me semble bien avoir remarqué que Tertullien, quand il parle de la troisième personne de la Trinité, emploie d'ordinaire le mot *Spiritus Sanctus* et non *spiritus dei*, *spiritus domini.* Je ne puis avancer que ce soit là une règle absolue ; il faudrait, pour l'établir un lexique complet des œuvres de Tertullien qui nous fait défaut. D'autre part, nous avons vu qu'au chapitre 4, le *spiritus de cœlis* est bien identique à l'*angelus baptismi.* Enfin les dernières lignes du chapitre 5 nous offrent de l'expression *dei spiritus* une nouvelle traduction. « Dans le baptême l'homme reçoit cet esprit de Dieu, que jadis il avait reçu de l'haleine divine, mais qu'il avait ensuite perdu par le péché. *Recipit illum dei spiritum, quem tunc de adflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum* ». Et c'est après avoir énoncé cette affirmation que Tertullien continue : ce n'est pas que nous recevions dans les eaux baptismales l'Esprit Saint. Tout ceci montre au moins qu'il faut hésiter avant de traduire *divinus spiritus* par Esprit Saint.

Il est vrai que Tertullien parle des eaux qui fournissent à Dieu un digne véhicule *dignum vectabulum Deo subjiciebant.* Si nous étions certains de cette leçon il n'y aurait pas à hésiter sur la pensée de Tertullien dans le passage qui nous occupe. Mais précisément cette leçon ne présente pas toutes garanties. Dans la première édition du *de Baptismo*, Gagny avait mis entre crochets le mot *subjiciebat*, et la ligne qui suit ; preuve que le manuscrit dont il disposait ne lui semblait pas fournir un texte

Digitized by Google

certain. Étant donnée la disparition complète des mss. du *de Baptismo*, il est impossible de vérifier la valeur de la leçon qui, de Gagny, est passée dans toutes les autres éditions. Je veux dire seulement qu'il est impossible de trouver dans ce texte une fin de non recevoir à opposer à l'hypothèse que je propose.

D'ailleurs l'explication du rôle de l'ange dans le baptême est finalement indépendante de cette hypothèse particulière sur la nature créée de l'esprit qui était porté sur les eaux primordiales. Qu'on l'accepte ou qu'on la rejette il n'en restera pas moins que Tertullien fait jouer dans le baptême un rôle considérable, à un personnage invisible, qu'il appelle l'ange du baptême (1). Ce n'est pas dans le chapitre du « Ministre des sacrements » mais bien dans celui de la « Causalité sacramentelle » qu'il conviendra, ce me semble, d'étudier ce rôle.

E. AMANN.

(1) Cette conception de Tertullien a persévéré longtemps en Afrique. Optat de Milève conteste aux donatistes la possession de l'ange du baptême : *unde vobis angelum (habetis), qui apud vos possit fontem movere aut inter ceteras dotes ecclesiæ numerari ?* (*Contra Parmenianum*, II, 6; édition Ziwsa, p. 43.)

Digitized by Google

# LE CULTE DE SAINT LOUIS EN ALSACE

L'histoire du culte des saints dans un pays ou une province se confond le plus souvent avec l'histoire politique et religieuse. Les conquérants d'une contrée, les moines venus s'y établir, les missionnaires chargés d'y semer la foi chrétienne introduisent avec eux leurs saints. Ainsi, lors de leur pénétration en Alsace occupée jusque-là par les Alamans, les Francs y importèrent, par l'intermédiaire de leurs missionnaires, le culte du saint national de l'époque mérovingienne, Martin, évêque de Tours. A de semblables causes politiques est due l'origine, en Alsace, du culte de saint Louis.

Chose étonnante, on n'en trouve aucune trace au Moyen Age. Certes, le plus grand des prédicateurs strasbourgeois avant la Réforme, Jean Geiler de Kaysersberg, aime à citer aux mères chrétiennes l'exemple de Blanche de Castille qui sut si bien inspirer à son fils l'horreur du péché (1). On peut encore relever un détail assez curieux sur le jubé de l'église abbatiale de Wissembourg. A la statue du roi Dagobert formait autrefois pendant celle d'un chevalier, revêtu des insignes des croisés. On a identifié ce chevalier avec Louis IX (2). Malheureusement, toute vérification est impossible, par suite de la disparition des deux statues. Cependant à l'époque où fut érigé le jubé de Wissembourg, le souvenir des croisades et des prouesses du saint roi devait être assez vivant pour que les moines songeassent à adjoindre à la statue de Dagobert, bienfai-

(1) *Das buoch Arbore humana. Von dem menschlichen baum*, geprediget von... J. Keysersperg. Strassburg, bey J. Grieninger, 1520, fol. 80 r°.

(2) Cf. Ohlmyer, *Die Kirche zu Sankt Peter und Paul in Weissenburg*, Wissembourg, 1863, p. 8, et Rheinwald, *L'abbaye de Wissembourg*, Wissembourg, 1863, p. 88.

Digitized by Google

teur légendaire de leur couvent, celle de son illustre successeur sur le trône de France.

En dehors de ces deux cas, on chercherait vainement en Alsace d'autres indices d'un culte rendu à saint Louis. Celui-ci n'apparaît que dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Son plus zélé propagateur est le grand roi sous le règne duquel des guerres victorieuses concoururent à élargir, après la paix de Nimègue, la sphère de l'occupation française en Alsace. Louis XIV ne manquait pas une occasion d'édifier çà et là un sanctuaire en l'honneur de son glorieux ancêtre, ou de mettre sous son vocable les églises rendues au culte catholique ou même de donner son nom à des villes ou villages nouvellement fondés. Somme toute, le roi victorieux fraye le chemin à son auguste patron.

L'église paroissiale de Sainte-Marie-aux-Mines fut la première dédiée, en terre alsacienne, à saint Louis. Lors de son voyage à Brisach (août 1673), Louis XIV s'arrêta à Sainte-Marie-aux-Mines. Depuis quelque temps les catholiques, dont le nombre croissait de jour en jour par suite d'apports constants venus de l'intérieur de la France, avaient vainement demandé à la seigneurie protestante de Ribeaupierre l'autorisation de rentrer en possession de leurs anciennes églises. L'intendant d'Alsace mit le roi au courant de l'affaire. La question ne tarda pas à être radicalement tranchée. Le 4 septembre, Louis XIV ordonna de construire une église et assigna sur sa cassette la somme de 5.500 livres pour couvrir les frais. Au bout d'une année, l'édifice était achevé. Le 25 août 1674, il était dédié à saint Louis. Une modeste statue en bois peint fut placée dans une niche située au-desus de l'unique porte d'entrée (1).

(1) L'église actuelle, qui succéda au petit sanctuaire de 1674, date de 1846. Voir J. Bourgeois, *Notice historique sur l'ancienne église paroissiale*

Digitized by Google

Après la prise de Strasbourg (1681), l'une des premières paroisses catholiques érigée dans la ville par Louis XIV fut celle de Saint-Louis. C'était l'ancienne église du couvent des Carmes qui, depuis 1528, servait de magasin de charbon et de suif. Restaurée en 1687, elle fut donnée aux chanoines réguliers de l'ordre de saint Augustin de la congrégation de Notre Sauveur. En tant que paroisse royale, elle reçut une rente annuelle de 1250 livres. Le roi la combla de ses faveurs. Il fit élever le clocher, dresser les autels. Il fournit les linges et les ornements sacrés (1).

La nouvelle paroisse prit le nom de Saint-Louis en ville, par opposition avec la paroisse militaire, dite Saint-Louis en la citadelle. On ne sait pas exactement à quelle époque remonte celle-ci. Elle est, sans doute, postérieure à l'achèvement de la citadelle dans l'enceinte de laquelle elle se trouvait. Le roi y établit trois pères Récollets qui servirent d'aumôniers à la garnison et de curés à la population civile (2).

Saint Louis devint aussi le patron de la grande et belle église paroissiale de la forteresse de Fort-Louis sur le Rhin, de la chapelle militaire de cette place et du petit hôpital civil dirigé par les PP. Capucins (3).

*de Saint-Louis à Sainte-Marie-aux-Mines*, dans *Revue d'Alsace*, 1904, p. 477 et sq.

(1) Voir une notice de Schoepflin, citée dans Grandidier, *Nouvelles œuvres inédites*, t. IV, Colmar, 1899, p. 114 ; voir aussi, pour l'histoire postérieure de l'église, une notice archéologique, fort insuffisante, de M. Fries, dans *Bulletin de la Société pour la conservation des Monuments historiques de l'Alsace*, 1863, p. 156 sq. M. Schickelé, dans son travail sur *l'Etat de l'église de Strasbourg avant la Révolution*, 1re partie, 1877, p. xl, dit que le nombre des chanoines s'élevait à sept. Une fois de plus, on est obligé de regretter l'absence très sensible d'une histoire complète des paroisses de Strasbourg.

(2) Voir Schickelé, *op. cit.*, p. xli et Grandidier, *Nouvelles œuvres inédites*, t. IV, p. 304.

(3) Claus, *Historisch-topographisches Woerterbuch des Elsasses*, p. 353

Digitized by Google

Après le traité de Ryswick (1697), qui enleva à la France la ville de Vieux Brisach, le roi fit construire, en face de cette place, une autre petite ville fortifiée, à laquelle il donna le nom de Neufbrisach. En 1699, on y dédia à saint Louis l'église provisoire qui fut remplacée, en 1733, par celle qui subsiste encore de nos jours (1). Signalons encore qu'avant la fondation de Neufbrisach, Louis XIV fit construire, dans une île voisine, entre le Rhin et l'Ill, une petite ville appelée Saint-Louis, que le peuple gratifia du sobriquet « Strohstadt », ville de paille. De 1681 à 1698, cette localité servit de résidence au Conseil Souverain d'Alsace et disparut après la paix de Ryswick (2).

Plus durable fut la destinée du village Saint-Louis, bâti entre les années 1684 et 1687, par les habitants de Huningue où avait été élevée, vers 1680, une forteresse (3). Il va de soi que l'église du lieu passa sous le vocable de saint Louis et que la nouvelle paroisse du fort de Huningue devint paroisse royale (4).

Désormais, nous constatons l'extension du culte du pieux roi de France dans toutes les localités protestantes qui retournent à la foi catholique. C'est le cas pour Duettlenheim, dont l'histoire demeure quelque peu ténébreuse (4). En 1687, ses habitants, ayant en presque totalité abjuré le protestantisme, se mirent sous la protection de saint Louis (5). Le même fait eut lieu, en 1685, à Eber-

(1) *Ibidem*, p. 744.

(2) Schickelé, *op. cit.*, IIe partie, Strasbourg, 1897, p. 58, Claus, *op. cit.*, p. 970 et Reuss, *L'Alsace au* XVIIe *siècle*, I, p. 379.

(3) Stoffel, *Topographisches Woerterbuch des Ober-Elsasses*, Mulhouse, 1876, 2e éd., p. 471.

(4) Claus, *op. cit.*, p. 501.

(5) Malgré les efforts de Sattler, dans *Geschichte der Benedictinerabtei Altdorf*, Strasbourg, 1887, p. 203 et sq.

(6) Claus, *op. cit.*, p. 274.

Digitized by Google

bach (1), en 1687 à la Robertsau (2) (faubourg de Strasbourg), en 1733 à Schiltigheim (3) (autre faubourg de Strasbourg).

Au XVIIIe siècle, les autorités françaises ne mirent aucun zèle à propager, en Alsace, le culte de saint Louis. Si l'église de Birkenwald, près Saverne, lui fut dédiée, ce fut, semble-t-il, sur les instances de la famille noble des Dortal, venue de l'intérieur de la France (4); de même, l'humble chapelle du hameau de Klingenthal fut fondée vers 1730 pour répondre aux besoins religieux des ouvriers qu'employait la direction d'une manufacture d'armes (5). A Strasbourg, le dernier prince évêque de la famille des Rohan construisit la chapelle du Grand Séminaire en l'honneur de saint Louis (6). Les chanoines de Murbach, émigrés à Guebwiller, placèrent sur le magnifique maître autel de leur nouvelle église collégiale Saint-Léger une statue du roi de France, haute de huit pieds. Un bas-relief en stuc représentait la mort du saint (7). Sa mémoire fut également honorée par l'abbé de l'abbaye cistercienne de Lucelle, Delfils de Vaufrey, qui érigea la statue du saint sur l'autel de la chapelle de la prévôté de Sainte-Apollinaire de Michelbach (8).

Ajoutons toutefois que, malgré la diminution en

(1) CLAUS, *op. cit.*, p. 280.

(2) Les protestants partagèrent leur église avec les catholiques ; GRANDIDIER, *Œuvres inédites*, t. VI, p. 228.

(3) Les protestants cédèrent le chœur de l'église aux catholiques; GRANDIDIER, *op. cit.*, p. 286. La paroisse actuelle est dédiée à la Sainte Famille.

(4) CLAUS, *op. cit.*, p. 130.

(5) *Ortsbeschreibung und geschichtliches Woerterbuch von Elsass-Lothringen*, Strasbourg, 1910, p. 526.

(6) GRANDIDIER, *op. cit.*, t. IV, p. 229. Nous ne savons pour quelles raisons la chapelle changea de patron après la Révolution française.

(7) GRANDIDIER, *op. cit.*, t. V, p. 435.

(8) WALLER, *L'ancienne prévôté de S. Apollinaire*, dans *Revue catholique d'Alsace*, 1883, p. 206. — Au XIXe siècle, la paroisse de Lichtenberg fut érigée sous le vocable de saint Louis (1845) ; CLAUS, *op. cit.*, p. 609.

Digitized by Google

nombre des sanctuaires dédiés à saint Louis, les catholiques du XVIII^e siècle popularisèrent, de façon ingénieuse, le culte du pieux roi. Les Prémontrés qui gardaient le mont Sainte Odile, imaginèrent d'exciter la dévotion du peuple alsacien à l'égard de notre saint, en lui attribuant une parenté avec l'illustre patronne de l'Alsace. La Saint-Louis, célébrée le 25 août, devint la fête principale du célèbre pèlerinage qui attire encore chaque année une foule innombrable de fidèles (1).

Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte, le culte de saint Louis en Alsace est d'origine purement française. Les catholiques tinrent à honneur de se réclamer du patronage du pieux monarque, sans nul doute afin de témoigner leur reconnaissance à Louis XIV qui restaura en quelque sorte la foi romaine en terre alsacienne.

Lucien PFLEGER.

(1) D. ALBERCHT, *Anfuehrungen der Wahlfarter auf den Heiligen Odilien-Berg*, Strasbourg, 1735, p. 139.

Digitized by Google

# NOTES ET COMMUNICATIONS

## Sur la définition du sacrifice dans saint Thomas d'Aquin.

> Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas *aliquid fit*, sicut quod animalia occidebantur (et comburebantur), quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat; nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.

A lire ce passage sans idée préconçue, il semble bien que saint Thomas y veuille donner la notion propre du sacrifice (*sacrificia proprie dicuntur*). Cette notion est par lui empruntée à l'étymologie même du mot. Sacrifice vient évidemment de *sacrum facere* et suggère l'idée d'une action sainte ou sanctifiante (*ex hoc quod homo facit aliquid sacrum*). Voilà pourquoi le sacrifice ne comporte pas seulement une matière offerte, mais une action accomplie sur elle (*quando circa res oblatas* ALIQUID FIT), action qui a manifestement pour but de rendre cette matière sacrée. Saint Thomas donne aussitôt deux exemples : le premier d'un être vivant, le second d'un être inanimé. Qu'il s'agisse d'un animal égorgé, d'un pain rompu et béni, il y a toujours accomplissement sur la victime d'une action positive. La notion fondamentale de sacrifice est sauvegardée.

C'est là tellement le trait essentiel que par lui, et par lui seulement, le sacrifice se distingue de rites plus ou moins similaires.

> Oblatio autem directe dicitur cum aliquid Deo offertur, *etiamsi nihil circa ipsum fiat* : sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, *circa quos nihil fit* .... Primitiae autem oblationes sunt quia Deo offerebantur..., non autem sunt sacrificia *quia nihil sacrum circa eas fiebat* (1).

Dans toute cette analyse, saint Thomas apparait guidé par un seul et même principe. Il s'agit des actes religieux où interviennent des choses extérieures. Ces actes appartiennent à

(1) *Sum. th.*, 2a 2ae, qu. 85, art. 3, ad 3um.

Digitized by Google

la catégorie générale d'offrande : la question 85 est précisément intitulée : « *De his quae Deo a fidelibus* DANTUR » et commence par cette introduction : « *Postea considerandum est de actibus quibus aliquae res exteriores Deo* OFFERUNTUR. » Mais dans ce genre commun il y a lieu de distinguer deux espèces : la simple offrande et le sacrifice. Elles diffèrent en ceci que la première n'entraîne pour l'objet offert aucune modification : tel le cas de pièces de monnaie ou de pains déposés sur l'autel, tandis que la seconde implique une action sur les oblats. Au total, le sacrifice est une sorte d'offrande (*omne sacrificium est oblatio*), dans laquelle, au lieu de rester intacte, la chose offerte est l'objet d'une certaine transformation (*quando circa res Deo oblatas aliquid fit*).

Cette doctrine est tellement logique et tellement simple qu'il n'y aurait sans doute pas la moindre hésitation à cet égard sans les précisions que, dans la suite, l'école a essayé d'introduire en cette matière et qu'on a voulu, bon gré, mal gré, retrouver jusque dans les textes de la *Somme*. De toute évidence, la définition du sacrifice formulée ici par saint Thomas se tient dans les très grandes lignes et rien n'indique de quelle manière il entendait cette action religieuse qui en constitue pour lui l'essence. Pareille réserve ne pouvait guère donner satisfaction à des théologiens acquis plus tard à des conceptions plus systématiques. En particulier, une opinion très accréditée, et qu'on peut dire classique, réclame comme élément essentiel du sacrifice la destruction de la victime. Comment ses partisans se résigneraient-ils au silence de saint Thomas, que leurs adversaires tourneraient si facilement en opposition? Un des plus fermes adhérents du système, M. Henri Lamiroy, s'est employé récemment à faire la preuve que, non seulement il n'est pas contredit par le Docteur angélique, mais qu'il peut à bon droit se prévaloir de son autorité.

L'épine de cette apologétique est naturellement le texte formel qu'on vient de lire ci-dessus. Pour l'écarter, M. Lamiroy fait valoir que saint Thomas est ici dominé par les souvenirs de l'Ancien Testament. Non pas que l'exégèse de l'auteur soit absolument ferme ; il se contente d'écrire avec une nuance

Digitized by Google

d'embarras : *potius, imprimis, verisimilius*. Mais ces prémisses vacillantes n'en aboutissent pas moins à une conclusion certaine : c'est que le passage en question ne contient pas toute la pensée du saint docteur sur le sacrifice et ne doit pas, en conséquence, peser d'un poids décisif sur la théorie du sacrifice de la messe (1).

Rien de plus juste que le principe de cette interprétation, et l'on s'étonnerait plus tôt que l'auteur n'ose pas se montrer plus affirmatif. Il est certain, en effet, que toute cette partie de la *Somme* se réfère aux institutions religieuses de l'ancienne Loi. Cette direction générale est particulièrement sensible dans le passage qui nous occupe, où saint Thomas a devant l'esprit, suivant la lettre même de l'objection qu'il se pose, les actes si divers qui entrent au service de Dieu : *sicut devotio, oratio, decimae, primitiae, oblationes et holocausta*. On ferait donc fausse route en se pressant de voir une allusion à l'Eucharistie dans « le pain rompu, mangé et béni » qu'il fait intervenir dans sa réponse.

Mais de ce que le Docteur angélique a ici devant les yeux les réalités de l'Ancien Testament, il ne s'ensuit pas non plus qu'il s'y renferme. D'une manière générale, les institutions de la Loi mosaïque sont, au contraire, pour lui le cadre dans lequel, par voie de rapprochement, il se plaît à faire entrer celles de la Loi chrétienne. A propos des oblations, des prémices et dîmes imposées au peuple juif (2), ne traite-t-il pas de celles que l'Église ordonne à ses fidèles ? Pour ne parler que du sacrifice, il est déjà difficile d'assimiler à aucun rite précis du Lévitique ce « pain rompu, mangé et béni » dont il vient d'être question. Beaucoup moins encore trouverait-on dans l'ancienne Loi cette offrande d'argent (*sicut dicuntur offerri denarii*) mentionnée à côté des pains de proposition comme type d'oblation simple. Par le choix même de ses exemples, il est visible que saint Thomas généralise et que, s'il part de l'Ancien Testament, son regard s'étend bien au-delà.

(1) H. Lamiroy, *De essentia ss. missae sacrificii*, Louvain, Smeesters 1919, p. 382, note 2.

(2) Voir plus bas qu. 86 et 87.

Digitized by Google

Aussi bien ces cas particuliers, quelle qu'en soit la provenance, sont-ils incorporés dans une synthèse qui les domine. La logique évidente de son texte montre que le Docteur angélique ne se livre pas ici à cette œuvre d'analyse qui consisterait à chercher dans les faits la notion de sacrifice : il part, au contraire, d'une notion bien établie, qui lui sert à différencier et classer les faits. Si donc il est vrai que ces lignes contiennent une vue théologique sur la nature du sacrifice, on ne saurait en éluder la portée sous le prétexte qu'à raison de son origine elle serait d'un caractère tout relatif. Et si dans ce concept n'entre pas l'idée de destruction, qui à tant d'autres paraît essentielle, force est bien de conclure qu'au moins à ce moment-là saint Thomas ne l'avait pas dans l'esprit.

Mais on assure qu'il l'exprime ailleurs et que le texte cité, en admettant qu'il reste obscur, est à compléter par son contexte clair. La définition du sacrifice revient, en effet, dès le commencement de la question suivante, en termes qui rappellent et précisent ceux que nous connaissons déjà.

> Nomen oblationis commune est ad omnes res quae in cultum Dei exhibentur. Ita quod si aliquid exhibeatur in cultum divinum, *quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumendum*, et oblatio est et sacrificium... Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat,... erit oblatio et non sacrificium (1).

Il s'agit toujours de distinguer les deux notions voisines de sacrifice et d'oblation. Celle-ci est encore spécifiée, exactement comme à la question précédente, par le fait que l'objet offert y demeure intact. Mais dans la notion corrélative de sacrifice apparaît un élément nouveau. Non content de dire comme tout à l'heure qu'il consiste dans une action sacrée, le Docteur angélique ajoute ici qu'une chose y est offerte pour être consumée (*aliquid... quasi in aliquid sacrum...* CONSUMENDUM). Sur quoi M. Lamiroy d'avancer que saint Thomas requiert formellement la destruction de la victime : idée qui devrait

(1) *Sum. th.*, 2a 2ae, qu. 86, art. 1.

Digitized by Google

être désormais tenue, sur son autorité, pour une condition nécessaire de l'acte sacrificiel (1).

En mettant les choses au mieux, il faut bien reconnaître que, pour soutenir une construction théologique d'une telle ampleur, cette simple incidente de la *Somme* serait une base un peu mince, alors surtout qu'il est avéré que saint Thomas ne s'explique nulle part ailleurs d'une manière plus catégorique. Mais la petite phrase invoquée a-t-elle seulement la portée qu'on lui prête?

On ne remarque pas, en effet, qu'elle est suspendue à une proposition conditionnelle (Si *aliquid adhibeatur quasi..... consumendum*). Et ce procédé de construction grammaticale en modifie du tout au tout l'économie logique. Saint Thomas n'établit pas ici une définition du sacrifice : il veut simplement donner un exemple de ce qui incontestablement en est un. Par opposition à l'offrande, où l'objet offert ne reçoit aucune modification, il est bien évident qu'il y a sacrifice lorsque la matière est « consumée ». De même la question 85 parlait d'animaux égorgés, de pain rompu et mangé. Mais de ces cas particuliers est-il légitime de conclure à une loi générale que le Docteur angélique n'a aucune intention de formuler? Du fait que la consomption de la victime constitue une des formes, ou même, si l'on veut, la forme commune du sacrifice, il ne s'ensuit pas qu'elle en soit la forme unique et nécessaire. Le premier texte de la *Somme*, où la question est traitée *ex professo*, exclut cette condition en la passant sous silence; le second vise une circonstance où elle se réalise *per accidens*, mais sans dire qu'elle soit requise en principe. Nulle part on ne voit que la destruction appartienne à l'essence du sacrifice.

Un examen impartial de la démonstration tentée par M. Lamiroy aboutit donc à faire voir que la théorie classique ne peut pas s'établir sur la doctrine de saint Thomas. Celui-ci s'en tient, en réalité, à une définition beaucoup plus souple du sacrifice et l'on s'explique par là que les systèmes les plus opposés aient pu s'autoriser de son nom.

Jean RIVIÈRE.

(1) LAMIROY, *op. cit.*, p. 90-94.

Digitized by Google

## 2. — Notes sur les psaumes.

### PSAUME IX-X

#### I

Les psaumes IX et X ne forment ensemble qu'un seul poème. Ils n'étaient pas divisés à l'origine, comme le prouve leur union en un seul psaume dans le plus ancien témoin, la version des Septante, suivie en cela par les versions dérivées. Cette union devait subsister aux temps d'Aquila, d'Origène et même de saint Jérôme. La division apparaît seulement dans le texte massorétique, la Pechitto et le Targum. Mais au XIIIe siècle, Bar Hebraeus écrit encore : « Les Hébreux comptaient ce psaume et le suivant comme un seul et les Grecs aussi » (cité par Bäthgen) ; et la Massore permet de reconnaître le fait à ce que le psaume X reste sans titre chez elle, ce qui n'est le cas pour aucun autre psaume de la collection III-XLI, sauf pourtant le XXXIIIe. L'alphabétisme du poème emporterait tous les doutes s'il en pouvait rester.

Le caractère alphabétique des strophes du psaume IX-X était déjà signalé au XVIIIe siècle par Eberhard Scheid (*ZATW*, 1903, p. 341). Il est assez facile à discerner. D'*aleph* à *lamed*, seul *daleth* manque ; il est vrai que *hé*, en l'état actuel du texte, ne saurait commencer un vers. De *pé*, placé avant *'aïn*, à *taw*, tout est en ordre, sauf pour *ṣadé* qui a disparu avec le mot dont il était l'initiale. Entre ces deux groupes, on retrouve sans trop de difficulté les strophes *mem* et *nun*, mais dans l'ordre inverse et précédées d'un distique égaré qui devait appartenir à la strophe *samekh*. Le texte du poème est d'ailleurs en mauvais état, souvent corrompu, mutilé ou surchargé.

Les vers sont de trois accents, groupés en distiques, et chaque lettre alphabétique commence une strophe de quatre vers.

Le poème a pour objet le sort des humbles, des fidèles de Yahveh, opprimés par les méchants. Le psalmiste part d'un cas individuel, le sien, et après avoir exprimé sa joie et remercié Yahveh qui l'a délivré de ses ennemis, s'élève à des consi-



Digitized by Google

dérations d'ensemble sur les méfaits des méchants en général, demande à Yahveh d'intervenir pour les réprimer, et fait espérer aux victimes la ruine de leurs persécuteurs et leur propre délivrance.

« Je veux louer Yahveh (IX, 2-3) parce que mes ennemis, grâce à sa justice, ont succombé (4-5) : Yahveh a fait périr les méchants (6), et accumulé les ruines (7). Il va donc enfin faire régner la justice dans le monde (8-9) et devenir le refuge de ses fidèles opprimés (10-11). Qu'en tous lieux il soit loué d'être intervenu en faveur des malheureux (12-13), car il m'a sauvé de la mort pour que je raconte ses hauts faits (14-15). Les orgueilleux ont été pris à leur propre piège, grâce à l'intervention de Yahveh (16-17). Puissent-ils descendre tous au cheol et frappés par Yahveh, reconnaître qu'ils ne sont que des hommes (18, 21) : que Yahveh se lève et les condamne (19-20).

Pourquoi Yahveh n'intervient-ils pas? Ah! si le méchant était victime de ses propres menées (X, 1-2)! Mais il se moque des préceptes de Yahveh parce qu'il se croit sûr de ne tomber jamais (5 *bc*, 6 *a*, 5 *a*) ; il se croit assuré de l'impunité parce que, de fait, il ignore jusqu'à présent l'adversité (3 *c*, 4, 6 *b*, 7 *a*) ; il s'applaudit de ses méfaits, se félicite de leurs résultats (3 *ab*). Ses paroles ne sont que tromperie ; ses actes? il s'embusque dans les endroits cachés pour assassiner l'innocent (7 *bc*, 8 *ab*). Comme un lion à l'affût, il épie les malheureux (8 *c*-9) et tombe sur eux, sûr que Dieu ne s'en soucie pas (10-11). Que Yahveh intervienne pour que le méchant ne puisse dire que Dieu ne sévit pas (12-13)! Il est le défenseur du malheureux (14) : qu'il brise la force du méchant et détruise les orgueilleux (15-16)! Yahveh a entendu la prière des humbles, il va leur rendre justice (17-18) ».

IX [1] *De la maîtrise. Sur la mort du fils* (?). *Psaume de David.*

ℵ [2] 'Je te louerai', Yahveh, de tout mon cœur,
je raconterai toutes tes merveilles.
[3] Je me réjouirai et j'exulterai en toi,
je chanterai ton nom, ô Très-Haut!

Digitized by Google

ב [4]Car mes ennemis reculent,
ils chancellent et périssent devant ta face,
[5]Parce que tu as fait droit à ma cause,
tu as siégé sur ton trône en juste juge.

ג [6]Tu as menacé 'les orgueilleux'.....
tu as fait périr le méchant.....
Tu as effacé leur nom pour toujours; [ ]
..... [7]l'ennemi.

ד 'Silencieuses sont' les ruines à jamais
et les villes (que) tu as arrachées.....
Leur souvenir a péri.....
.....

ה 'Voici que' [8][ ] Yahveh [ ] siège :
il a dressé pour le jugement son trône.
[9]Et il jugera le monde avec justice,
il prononcera sur les peuples selon le droit.

ו [10]Et Yahveh sera un refuge pour l'opprimé,
un refuge aux temps du besoin.
[11] Et se confieront en toi ceux qui connaissent ton nom,
parce que tu n'abandonnes pas ceux qui te cherchent,
Yahveh !

ז [12]Chantez à Yahveh [ ] en Sion,
publiez parmi les peuples ses hauts faits :
[13]Car celui qui venge le sang [ ] s'est souvenu,
il n'a pas oublié le cri des malheureux.

ח [14]Yahveh 'a eu pitié' de moi, 'il a vu' ma misère,
lui qui 'm'a enlevé' [ ] des portes de la mort
[15]Pour que je raconte [ ] 'ses hauts faits', [ ]
que j'exulte de 'son' secours.

ט [16]'Les orgueilleux' sont tombés dans la fosse qu'ils ont faite;
dans le filet [ ] qu'ils ont tendu leur pied s'est pris.
[17]Yahveh s'est montré, il a fait justice :
dans l'œuvre de ses mains le méchant 'a été enlacé'.
*Higgayon. Sélah.*

Digitized by Google

ר [18]Que les méchants retournent au cheol,
tous 'les orgueilleux' qui oublient Dieu !
[21]Yahveh, envoie-leur 'une épouvante',
que 'les orgueilleux' sachent qu'ils sont hommes! *Selah.*

כ [19]Car le pauvre ne sera pas toujours oublié,
l'espoir des humbles ne périra pas. [ ]
[20]Lève toi, Yahveh, que l'homme ne prévale pas,
que 'les orgueilleux' soient jugés devant ta face !

ל X. [1]Pourquoi, Yahveh, restes-tu éloigné,
'te caches-tu' aux temps du besoin ?
[2]Que par [son] orgueil le méchant soit consumé, [ ]
'qu'il soit pris' dans les intrigues [ ] 'qu'il a conçues' !

מ [5bc]Tes jugements sont trop élevés pour être devant lui ;
tous ceux qui s'opposent à lui, il en fait fi.
[6a]Il dit dans son cœur : « Je ne serai pas ébranlé ; [ ]
[5a]'mes voies' sont fermes en tout temps. »

נ [3c]Le méchant blasphème [4]Yahveh :
« Il ne sévira pas selon la hauteur de sa colère. »
Il n'y a pas de Dieu : (voilà) toute sa pensée
[6b]parce qu'il n'est pas dans l'adversité, [7a]'lui'.

ס . . . . . .
. . . . . .
[3ab]Car le méchant 's'applaudit' de [sa] convoitise,
[ ] le spoliateur félicite son âme.

פ [7bc]Sa bouche est pleine de [ ] tromperies et de violence,
sous sa langue est malice et perversité.
[8]Il s'établit dans les embuscades des villages,
dans les lieux couverts, 'pour assassiner' l'innocent.

ע Ses yeux épient le malheureux,
[9]il est aux aguets [ ] comme un lion dans un fourré.
Il est aux aguets pour saisir le pauvre,
'pour s'en saisir' [ ] en le tirant dans son filet.

Digitized by Google

צ [10][Épiant] 'il attend', il se courbe
et bondit 'sur le corps' des malheureux.
[11]Il dit dans son cœur : « Dieu oublie,
il couvre son visage, il ne voit pas. » [ ]

ק [12]Debout, Yahveh ! [ ] Lève ta main,
n'oublie pas [pour toujours] les malheureux !
[13]Pourquoi le méchant méprise-t-il Dieu,
dit-il en son cœur que tu ne sévis pas?

ר [14]Tu regardes [ ] la souffrance et le chagrin,
tu vois à (les) mettre en ta main.
A toi est abandonné le malheureux,
de l'orphelin tu es le soutien.

ש [15]Brise le bras du méchant : [ ]
'on cherchera l'impiété et on ne la trouvera plus'.
[16]Yahveh est roi pour toujours, [ ]
'les orgueilleux' seront exterminés de sa terre.

ת [17]Tu as entendu le désir des humbles,
Yahveh, tu appliques 'ton cœur' [ ]
[18]A rendre justice à l'orphelin et à l'opprimé
pour qu'ils cessent désormais de trembler. [ ]

## II

*Strophe* א (*vv. 2-3*). La première strophe a ceci de particulier que tous les vers qui la composent, et non pas seulement le premier, commencent par la lettre *aleph*.

2. Tandis que MTP Hier. *Hebr.* attestent אורה, GCLV ont lu אוֹדֶךָ la divergence ne portant que sur la lecture d'une seule lettre et la confusion ayant été facile entre ה et ך dans l'alphabet araméen. G est certainement à préférer. — Sur le *dagech* du ל de לבי dans l'édition de Baer, voir GK 13 *c* et König, I, p. 58 : il a pour objet d'assurer la prononciation distincte de la consonne initiale du mot.

3. Sur זמר avec l'accusatif, cf. Is. xii, 5, etc.

*Strophe* ב (*vv. 4-5*). — 4. L'infinitif du début, dont le sens est clair : « à cause du recul de mes ennemis », est suivi de verbes à

Digitized by Google

un mode personnel qui le continuent (cf. GK 114 r). La préposition, dans מפניך, exprime la causalité : la seule apparition de la face irritée de Yahveh suffit à mettre ses ennemis en déroute. — Le verset tout entier indique le motif des sentiments de joie et de reconnaissance exprimés dans la première strophe, savoir l'échec et la ruine des ennemis du psalmiste, l'un et l'autre dûs (v. 5) à l'intervention de la justice de Yahveh.

5. לכסא est pour על כסא, comme dans Ps. CXXXII, 11 (cf. Ps. VII, 8). Ce complément pourrait être omis sans détriment pour la clarté de l'idée (voir Ex. XVII, 15 ; Mal. III, 3 ; Ps. LV, 20, et ci-dessous v. 8); mais il n'est pas démontré qu'il soit de trop pour le mètre, שופט צדק pouvant ne compter que pour un accent. Cette dernière expression est de Jér. XI, 20; cf. Ps. VII, 12.

*Strophe* ג (*vv. 6-7 a*). — 6. גער n'est pas « châtier », mais « réprimander, reprendre, menacer » (cf. Ps. LXVIII, 31 ; CXIX, 21, etc.).

Au lieu de גוים « les nations », Grätz et Duhm lisent גֵּאִים « les orgueilleux » dans tout le psaume (IX, 6, 16, 18, 21 ; X, 17), comme on lit dans Ps. XCIV, 2 ; CXL, 6. Il est incontestable qu'une confusion s'est introduite parfois dans les textes entre les deux noms. Ainsi dans B. S., tandis que גאים est attesté par les trois témoins (hébreu, syriaque, grec) au v. 14 du chapitre X, au v. suivant H. S. ont encore גאים, mais G. lit גוים, et au v. 16 S. est seule à retenir גאים, H. et G. lisant גוים; dans XXXV, 18 enfin, les trois témoins ont גוים, alors que le contexte exigerait גאים comme au chapitre X. L'intrusion de גוים à la place de גאים est donc saisie ici sur le fait. On comprend d'ailleurs la confusion si en un temps l'écriture a été plus ou moins défective de part et d'autre (cf. גִּוֵּחַ pour גִּאֵחַ dans Jér. XIII, 17; Job. XXXIII, 17) ; mais il est évident qu'elle a été favorisée par l'état d'esprit et les préoccupations des Juifs à certaines époques.

Toute la question est donc de savoir si le Ps. IX-X traite des nations ou des méchants qualifiés d'orgueilleux.

De fait, le méchant y est représenté comme agissant sous l'impulsion de l'orgueil (X, 2), et il parle sous la même inspiration (X, 3-11), tandis que ses victimes sont appelées « les humbles » (IX, 19; X, 17). Il n'est d'ailleurs pas un verset du psaume qui ne s'explique de façon satisfaisante dans l'hypothèse où les méchants en sont l'objet. Il en est ainsi même de IX, 7 (dont le texte est au reste très peu sûr) : le souvenir de Sodome et de Gomorrhe suffirait à le prouver;

Digitized by Google

et de IX, 9 : le psaume XCIV, qui nomme les orgueilleux (v. 4), envisage aussi bien le jugement universel (v. 2; cf. VII, 7 ss.) ou plutôt l'extension du règne de la justice de Yahveh à la terre tout entière. Les orgueilleux de ce psaume agissent d'ailleurs (vv. 5-6) et parlent (vv. 3-4, 7) tout comme ceux du psaume IX-X. Nulle part au contraire dans celui-ci on ne retrouvera le ton et l'accent des psaumes nationaux (cf. Ps. XLIV par exemple). Israël n'y est même pas nommé : ceux auxquels en ont les méchants ne sont point le peuple juif, mais les malheureux (IX, 13; X, 2? 8, 10, 12, 14), les humbles (IX, 19 ; X, 17), l'opprimé (IX, 10 ; X, 18), le pauvre (IX, 19; X, 9), l'innocent (X, 8) et l'orphelin (X, 14, 18). Leurs entreprises ne ressemblent en rien à l'invasion de troupes ennemies, ce sont des exploits de brigands et d'assassins (X, 7-10), comme dans Prov. I, 11-16. Peut-être dirait-on des nations qu' « elles doivent retourner au cheol » (IX, 18). Leur hostilité serait aussi en un sens dirigée contre Yahveh (voir à Ps. VIII, 3). Mais s'écrieraient-elles : « Il n'y a pas de *Dieu* (X, 4); *Dieu* oublie, il ne voit pas » (v. 11)? Comment se peut-il faire d'ailleurs, s'il s'agit d'Israël opprimé par les peuples étrangers, qu'au temps même où il en est délivré (IX, 2-3, 6, 12-14, 16-17), il en souffre encore (X, 1, 7-10) et implore contre eux le secours de Yahveh (IX, 18, 20 21; X, 1-2, 12-13, 15)? Si IX, 1-17 concerne les nations, le reste du psaume est inconcevable.

Ce verset 6 contient presque tout ce qui subsiste de la strophe ג. Les quatre premiers mots forment un ensemble trop long pour un seul vers, à moins de lire וְאָבַד (GCLV) au lieu de אָבַדְתָּ (MTPΣ; et Casin. *et perdisti impius*, par correction évidemment); mais la leçon de M convient mieux au contexte et celle de G est due au désir d'attribuer à Dieu un rôle moins sévère. Nous sommes donc en présence de deux vers, mais trop courts et par conséquent mutilés. — Le troisième vers est complet, et même surchargé : רָעָה est une des nombreuses additions qui dans ce psaume renchérissent sur une pensée suffisamment exprimée déjà : voir IX, 8, 19; X, 6, 11, 16.

7 *a*. הָאֹרֵב ici seulement a l'article dans le Psautier. Il est impossible de rien faire de ce mot, seul débris du quatrième vers de la strophe. Le joindre à la suivante n'est indiqué ni par la mesure du vers, qu'il surchargerait, ni par le sens de la proposition, à laquelle il ne s'adapte pas. Hier. *Hebr.* est seul cependant à l'avoir omis, ne sachant sans doute qu'en faire.

*Strophe* ד (*v.* 7 *b c d*). — 7 *b-d*. Le verset 7 est mutilé et ce qu'il

Digitized by Google

en reste est en mauvais état. Le premier et le dernier mot ne peuvent appartenir à son texte : c'est un expédient que de faire de האויב le sujet de תמו (König, III, 346 *m* ; cf. GK 145 *d*) et aussi de considérer המה comme un renforcement du suffixe de זכרם (GK 135 *f*). Voir ci-dessous au v. 7 *e*.

Ces deux termes écartés, le verset fournit un sens douteux : « Les ruines sont achevées (ou détruites ?) pour toujours et les villes (que ?) tu as arrachées, leur souvenir a péri ». Il ne semble pas que la première proposition veuille exprimer l'idée du poète latin : *etiam periere ruinae*. La pensée eut été formulée de façon plus nette. La leçon de GCLVP חֲרָבוֹת « glaives » ne mène à rien de mieux. D'autre part, la mesure s'accommode mal de la réunion en un seul vers des deux propositions suivantes. Comme aussi נתש se dit des plantes et par métaphore des populations, mais nulle part ailleurs des villes, Oort a proposé, au lieu de ערים, de lire שָׁרָשִׁים « racines », et Ewald, צרים « adversaires ». Mieux vaut encore traduire tels quels ces débris de textes. Cependant, comme תמו ne donne pas un sens net et surtout ne fournit pas l'initiale *daleth* dont la présence est nécessaire, on peut suivre T. K. Abbot (cf. *ZATW*, 1896, p. 292), Marti et Duhm et substituer דַּמּוּ (cf. Ez. xxxvi, 4 : « les ruines désertes »), mais sans se faire trop d'illusions sur son caractère primitif, d'autant plus que ce vers pouvait à l'origine n'être pas le premier de la strophe.

*Strophe* ה (*vv. 7 e-9*). — 7 *e*. המה commençait sans doute la strophe. On ne peut guère que lire הִנֵּה (Marti, Duhm). Il n'y a rien à tirer des versions, qui toutes rattachent le mot au verset précédent : G μετ' ἠχοῦς LV *cum sonitu* (*strepitu*) s'attachent au sens de la racine המה et veulent peut-être lire הָמוֹן ; 'ΑΣ σὺν αὐτοῖς Hier. *Hebr.* Casin. *cum ipsis* ; T *ab eis* suppose מֵהֵמָּה que Hupfeld voudrait rétablir, mais dans ce contexte, la préposition מן indiquerait les personnes qui oublient et non celles qui sont oubliées.

8. לעולם doit être retranché : le mot est de trop pour le mètre et ne convient pas au contexte. L'auteur annonce, comme un fait nouveau, le règne de la justice : Yahveh va remplir sa fonction de justicier et gouverner le monde selon le droit. La durée de cette ère nouvelle n'est certes pas limitée, mais le point de vue de sa pérennité ne préoccupe pas le psalmiste en ce moment. לעולם aura été ajouté sous la même impulsion que les termes analogues

Digitized by Google

dans IX, 19; X, 6, 11, et peut-être par ressouvenir des formules de II Sam. VII, 13; I Chr. XVII, 12; XXII, 10.

9. תבל, toujours sans article et féminin, comme un nom de pays, désigne la terre habitée. — Les formules de ce verset sont traditionnelles : cf. Ps. XCVI, 13; XCVIII, 9. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici du jugement eschatologique, mais du gouvernement ordinaire de la Providence (voir vv. 6, 7, 10-11, 13-17).

*Strophe* ז (*vv. 10-11*). — 10. L'emploi du jussif au début du verset exprime une conséquence : « ainsi Yahveh etc. » (voir DRIVER, 62; KÖNIG, III, 364 *f*; cf. GK 109 *f*). Duhm veut lire וַיְהִי, ce qui ne semble pas nécessaire si on se reporte à des propositions comme celles de Ps. CIV, 20 *a*. D'ailleurs le jussif ici est tout à fait parallèle au cohortatif du v. 15 précédé de למען. — דך se lit seulement dans Ps. IX, 10; X, 18; LXXIV, 21; PROV. XXVI, 28? et B. S. IV, 3.

לעתות בצרה se retrouve dans X, 1. Le second terme est compris par G ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψει (א R θλιψεσι[ν]) LV *in opportunitatibus in tribulatione* comme le substantif צָרָה précédé de la préposition בְּ, mais par MTP, et en outre dans X, 1 par 'ΑΣ Hier. *Hebr. in temporibus angustiae*, comme une forme différente du substantif בַּצֹּרֶת « sécheresse » (Jér. XIV, 1; XVII, 8; B. S. XXXV, 50). Il est difficile d'admettre que la sécheresse est introduite ici à titre de figure, l'image cadrant mal avec l'emploi de משגב « hauteur »; il faudrait plutôt se reporter au sens premier de la racine qui paraît être « insuffisance, manque ». Il se peut aussi que l'interprétation de G soit exacte et en outre que לעתות résulte d'une corruption de texte : le pluriel de forme féminine ne se rencontre hors d'ici que dans Ps. XXXI, 16.

11. Le parfait עזבת énonce un fait d'expérience (GK 106 *k*) prouvé par l'intervention de Yahveh.

*Strophe* ח (*vv. 12-13*). — 12. Le second vers s'adresse sans doute aux Juifs qui vivent parmi les nations (cf. Ps. LVII, 10; CV, 1; CVIII, 4). Il est probable par conséquent qu'à l'origine ישב n'existait pas dans le vers précédent et qu'on lisait בְּצִיּוֹן : cf. Ps. CII, 22.

13. כי annonce la description des « hauts faits » de Yahveh. אותם doit être une glose mal placée : זכר a le même objet que לא שכח. — עֲנִיִּים *kethib* signifie « malheureux »; עֲנָוִים *qerê*,

Digitized by Google

« humbles », terme de la langue religieuse qui désigne ceux qui sont volontairement « soumis » à Dieu (voir surtout A. Rahlfs, עָנִי *und* עָנִיו *in den Psalmen*, Göttingen, 1892; König, II, p. 76; Hastings, *Dict. of the Bible*, IV, p. 19, art. Poor).

Dans les Psaumes, G traduit régulièrement עני par πτωχός (x, 2, 9, 9; xiv, 6; xxii, 25; xxv, 16; xxxiv, 6; xxxv, 10; xxxvii, 15; xl, 18; lxviii, 11; lxix, 30; lxx, 6; lxxiv, 21; lxxxvi, 1; lxxxviii, 16; ci, 1; cix, 22; cxl, 13); deux fois seulement par πένης sans doute parce que πτωχός était exigé ailleurs dans le verset (lxxii, 12; cix, 16); deux fois par ταπεινός, mais soit parce que l'antithèse exigeait cette interprétation (xviii, 28), soit parce que πτωχός et πένης étaient requis ailleurs dans le verset (lxxxii, 3). Le sens de עני n'est donc pas douteux pour G et on doit s'attendre à le voir traduire עניים par πτωχοί ou πένητες : de fait on trouve le premier terme employé à cet effet dans xii, 6; lxxii, 2, 4, et le second dans ix, 13 (*kethib*); x, 12 (*kethib*); lxxiv, 19, seuls textes du Psautier où עניים soit écrit. Au contraire, עניים est, dans sept cas sur onze, traduit par πραεῖς (xxv, 9, 9; xxxiv, 3; xxxvii, 11; lxxvi, 10; cxlvii, 6; cxlix, 4); dans les quatre autres cas, πένητες (ix, 19; x, 17; xxii, 27) ou πτωχοί (lxix, 33) apparaissent, mais dans le premier le *qerê* indique עניים et dans le second deux manuscrits hébreux l'ont écrit : dans les deux derniers cas seulement עניים est attesté sans hésitation par la tradition massorétique. De cet examen il résulte que les deux termes ont été plus ou moins confondus dans les textes; mais le témoignage de G est facile à interpréter; il a lu עניים partout où il a traduit par πραεῖς, et d'autant plus que dans aucun de ces cas, sauf cxlvii, 6, cette traduction n'était imposée par le contexte, et d'autre part, partout où il traduit autrement, il a sans doute lu עניים. Quant à la leçon à retenir, chaque cas doit être examiné en lui-même. Dans le verset présent, G est d'accord avec le *kethib* et il n'y a pas lieu de préférer le *qerê*.

*Strophe* ח (*vv. 14-15*). — 14. חַנֵּנִי, leçon mieux attestée que חָנְנֵנִי (cf. Baer, mais voir aussi König, I, p. 366), serait l'impératif *pi.* (GK 20 *b*) ou plutôt *qal* (Ewald, Delitzsch, GK 63 *l*). L'impératif est accepté par GCLVTP. Mais tout le contexte antérieur et encore celui des vv. 16-17 indique qu'on doit lire le parfait חָנַנְנִי avec 'A Hier. *Hebr.* : Nowack, Bäthgen, Duhm acceptent ce changement. רָאָה a pour lui les mêmes autorités. — En lisant

Digitized by Google

מִשֹּׂנְאַי avec M et tous les témoins on obtient : « la misère (qui me vient) de mes ennemis ». Mais le mot doit être corrompu de מְנַשְּׂאִי, participe *pi.* de נשׂא (de Lagarde; Duhm ; cf. Am. IV, 2), qui est sans doute le terme original ; מרוממי en est une glose ou une variante.

15. On doit lire תְּהִלּוֹתֶיךָ : la vocalisation de M est incorrecte en raison de la présence du י dont GΣΘCLV confirment le caractère primitif (cf. Ps. LXXVIII, 4) ; mais כל pourrait bien être ajouté. La seconde personne a dû être introduite dans les pronoms du verset sous l'influence des prétendus impératifs du v. 14 : on sait avec quelle facilité les suffixes varient. — « Aux portes de la fille de Sion » est une addition liturgique (Bickell) qui détruit le rythme, à quelque vers qu'on la rattache : les mêmes mots sont ajoutés au Ps. LXXIII, 28 dans GCLV.

*Strophe* ט (*vv. 16-17*). — 16. GCLV 'AΣT ont fait de זד un démonstratif; mais ce terme est employé ici comme relatif (Hier. *Hebr*) et doit être d'ailleurs une glose. — טמנו est littéralement « cacher ».

17. נוֹקֵשׁ est le participe *qal* (*hapax* de cette forme) de נקשׁ, avec Yahveh pour sujet : « enlaçant le méchant »; mais mieux vaut, avec toutes les versions anciennes connues et la plupart des commentateurs récents, lire נוֹקַשׁ parfait *niph.* de יקשׁ avec le méchant pour sujet. — Les vers de cette strophe sont un peu longs : ils peuvent cependant se réduire tous à trois accents sans autre retranchement que celui de זד au v. 16.

Ces deux versets montrent que le salut du psalmiste a été dû à une intervention de la Providence ordinaire de Yahveh et qu'il n'est aucunement question jusqu'ici du jugement eschatologique (cf. Ps. VII, 16).

*Strophe* י (*vv. 18, 21*). — 18. « Retourner au cheol » s'explique comme les expressions analogues de Ps. XC, 3 ; CIV, 29 ; Job, I, 21 ; XXX, 23 : la mort est considérée, relativement à l'existence terrestre, comme un retour à l'état antérieur, bien que les deux états ne soient pas estimés identiques et que le point d'arrivée n'ait pas été le point de départ (cf. II Chron. XVIII, 25). Sur לשאולה avec deux indications de mouvement, voir GK 98 *e* et KÖNIG, III, 330 *i*. Dans Ps. L, 22 on retrouve « ceux qui oublient Dieu », mais le participe y est employé au lieu de l'adjectif : celui-ci indique ici que les orgueilleux vivent dans un état d'oubli à l'égard de Dieu (GK, 116 *b*).

Digitized by Google

21. Ce verset doit être enlevé à la strophe כ qui en compte un de trop et adjoint au v. 18 pour former la strophe י. Zenner préfère mettre ici le v. 20. Mais si, comme Patrizzi et Duhm le supposent avec raison, le v. 21 suit le v. 18, le pronom לָהֶם représente naturellement les « méchants » et les « orgueilleux »; si au contraire il vient après le v. 19, comme il arrive dans l'hypothèse de Zenner, que peut représenter ce pronom ?

On peut maintenir מוֹרָה (M 'A φόβημα Θ Quinta T Hier. *Hebr.*) pour מוֹרָא, dérivé de ירא, qui se lit d'ailleurs dans 9 mss. et se retrouve dans Deut. IV, 34; XXVI, 8; XXXIV, 12, au sens de « fait merveilleux capable d'inspirer la terreur ». G νομοθέτην PCLV ont cependant lu מוֹרֶה « maître », au sens d' « instructeur » (Σ νόμον interprète comme s'il lisait תּוֹרָה), qui est soutenable puisqu'il s'agit d' « apprendre » aux orgueilleux qu'ils ne sont que des hommes (cf. Job, XXXVI, 22; Ps. II, 10). Sur l'expression שִׁית לְ cf. Job, XIV, 13.

Cette strophe étend le thème du psaume à tous les méchants. Jusqu'à présent, même si le psalmiste a en apparence généralisé, il n'a voulu parler cependant, en affirmant comme un fait accompli la ruine des méchants, que de ses ennemis à lui, qui ont péri (c'est le cas aux vv. 6, 13, 16-17 qui font allusion à un événement déterminé, comme il appert des vv. 4-5, 14-15), ou encore de criminels du temps passé dont le châtiment fut exemplaire (comme au v. 7). Déjà cependant les vv. 8-11 voyaient plus loin et donnaient des espérances à tous les opprimés, à tous les fidèles de Yahveh; mais ce n'était qu'un prélude à ce qu'on peut appeler la seconde partie du psaume. Désormais, laissant de côté ses ennemis personnels, le psalmiste considère l'œuvre des méchants du temps présent en général, constate leurs succès, réclame et annonce leur ruine à tous. L'usage du terme d' « orgueilleux » et de celui d' « hommes », qui lui est opposé, donnerait à penser que ces méchants détiennent une part d'autorité et prétendent peut-être à la qualification d' אֱלֹהִים (cf. Ps. LXXXII et LVIII); mais cette hypothèse n'est pas favorisée par x, 8 ss.

*Strophe* כ (*vv. 19-20*). — 19. La négation doit porter sur les deux propositions du verset (GK 142 *z*; König, III, 352 *w*). La présence de l'appellation d' « orgueilleux » aux vv. 18, 20, 21 indique que le *kethib* עֲנָוִים doit être maintenu ici. לעד est une addition.

Digitized by Google

20. יעז semble impliquer l'idée de « l'emporter » (cf. Dan. XI, 12).

*Strophe* ל (X, *1-2*). — 1. Sur l'accent de למה cf. Ps. III, 8. Ici seulement, de tout l'Ancien Testament hébreu, se rencontre ברחוק ; partout ailleurs on trouve מרחוק que G μακρόθεν avait dans son texte et qui sans doute est original, ב et מ s'échangeant aisément (König, III, 330 *o*). תעלים devrait être suivi d'un complément, par exemple עֵינֶיךָ (cf. Is. I, 15) ou אָזְנְךָ (cf. Lam. III, 56) : peut-être aussi lisait-on le *niph.* תֵּעָלֵם comme T semble avoir fait.

2. La seconde moitié du verset est assez claire : elle s'occupe des méchants en général et leur souhaite le même sort qui a atteint les ennemis du psalmiste (cf. IX, 16), elle est donc dans le sens du v. 20 qui finit la strophe précédente. Du moins semble-t-il difficile de l'interpréter autrement, par exemple : « (les malheureux) sont pris dans les intrigues que (les méchants) ont conçues », le changement de sujet n'étant aucunement indiqué ; et si le sujet est le même, ce ne peut être que « les méchants » et la proposition ne peut être entendue qu'à l'optatif, vu que pour le moment (depuis IX, 18 jusqu'à X, 13 au moins) le méchant triomphe. Cette interprétation est celle de 'ΑΣΘ Hier. *Hebr. capiantur* (cf. Veron. *comprehendantur*), et elle est acceptée par Bäthgen, Wellhausen, Duhm, Briggs. זד doit être traité comme à IX, 16. Il semble aussi qu'on puisse lire les verbes au singulier vu la mobilité et l'instabilité des désinences et étant donné que « le méchant », de X, 1 à 15, est toujours au singulier.

Mais le premier vers reste obscur. ידלק est compris au sens de « brûler » par GCLV *incenditur* 'ΑΣΡ Hier. *Hebr. ardet* (cf. Abd. 18) que suivent Ewald, Delitzsch et Bäthgen ; et au sens de « poursuivre » par Grätz, Wellhausen, Duhm, Briggs. Mais dans cette seconde acception le verbe est toujours suivi de אַחֲרֵי quand le complément est un nom (Gen. XXXI, 36 ; I Sam. XVII, 53) et non un pronom suffixe (Lam. IV, 12). Le sens intransitif de « brûler », confirmé d'ailleurs par l'usage du *hiph.* (Ez. XXIV, 10 ; Is. V, 11 ; cf. aussi דַּלֶּקֶת « fièvre brûlante » dans Deut. XXVIII, 22), doit être préféré. Quoi qu'il en soit, les interprètes traduisent communément : « A cause de l'orgueil du méchant, le malheureux se consume ». ou « Par (son) orgueil (בְּגַאֲוַת ou בְּגַאֲוָתוֹ) le méchant poursuit le pauvre ». Mais dans l'un et l'autre cas, le parallélisme est méconnu. D'autre part, si la mesure peut s'accommoder de la présence de

Digitized by Google

ענו, il est plus sûr encore qu'elle pourrait s'en passer. Or, si l'on retranche ce mot parasite, qu'on lise בְּגַאֲוָתוֹ et qu'on entende le verbe à l'optatif, on obtiendra, conformément au parallélisme du vers suivant : « Que par son orgueil le méchant soit consumé ! » L'ordre des mots ne fait pas difficulté : il était naturel de mettre en vedette בגאותו et dès lors la position des autres termes s'explique d'elle-même ; d'ailleurs cf. Ps. VII, 8.

*Strophe* מ (*vv. 5 b c, 6 a, 5 a*). — La strophe *mem* est-elle représentée par les versets indiqués ici (Bickell, Duhm, Zenner, Briggs) ou par le v. 3 qui n'en aurait conservé que la moitié (Patrizzi)? Cette dernière hypothèse aurait l'avantage de ne pas bouleverser l'ordre actuel des versets et elle invoque la possibilité de lire סָרוּ, au lieu de מרום au v. 5 *b*, ce qui permettrait d'y trouver la strophe ס. La première se réclame au contraire de la consonne initiale de מרום; elle pourrait faire observer aussi que l'emploi de la seconde personne au v. 5 *b* est naturel si ce verset fait suite aux vv. 1-2, mais ne l'est plus s'il est rejeté après les vv. 4-5 *a*. Il s'est donc produit ici, mais sur une plus grande échelle, ce qui était arrivé déjà pour le second distique de la strophe *iod*. Les strophes *mem* et *nun* ont été omises par un copiste, recueillies dans les marges du manuscrit, où le manque de place ne permit pas de les disposer en bon ordre, puis réintégrées dans le texte par un copiste subséquent. Mais celui-ci, inattentif à l'alphabétisme qui l'aurait guidé, s'est mépris d'abord sur la place des strophes omises : il les a insérées après ce qui reste de la strophe *samekh* ; puis sur leur ordre : il les a disposées en ordre inverse, la strophe *nun* précédent la strophe *mem* ; enfin, à la faveur de la confusion générale, le dernier vers de la strophe *nun* a pris la place du dernier vers de la strophe *mem* et réciproquement (voir ci-dessous). L'ordre actuel des strophes est donc *lamed, samekh, nun, mem, pé*.

5 *bc*. Que מרום soit substantif ou adjectif (cf. Jér. XVII, 12 ; Ps. XCII, 2), il est l'attribut de la proposition : « Tes jugements sont trop haut pour être devant lui ». Il s'agit du jugement théorique que Yahveh porte sur les actions humaines ou pour mieux dire de ses préceptes ; le méchant les perd de vue, contrairement au juste : « Tous les jugements de Yahveh sont devant moi » (Ps. XVIII, 23 ; cf. Ps. CXIX, qui exprime des pensées analogues et emploie aussi משפטים au sens de préceptes). Patrizzi, Abbot (*ZATW*, 1896, p. 292) approuvé par Hummelauer, veulent corriger מרום en סָרוּ en s'appuyant sur G ἀνταναιρεῖται et sur Hier. *Hebr. longe*

Digitized by Google

*sunt* ; mais l'argument est faible, surtout en ce qui concerne G : si cette version avait une leçon différente de M, elle lisait sans doute מוּרָם, participe *hoph.* de רוּם.

פּוּחַ est au *qal.* « exhaler », à l'*hiph.* « souffler » (transitif ; Prov. VI, 19 etc.), « surexciter » (Prov. XXIX, 8) et suivi ici de בְּ peut exprimer soit le mépris (P Hier. *Hebr. despicit*; cf. נָפַח *hiph.* dans Mal. I, 13), sens reçu par la plupart des commentateurs modernes et conforme au contenu des vv. 3 *c*-4, 11, 13, soit la colère (cf. Ez. XXI, 36) comme l'a entendu T (G κατακυριεύσει CLV *dominabitur* vont plus loin encore : cf. Is. XI, 4). — Par צָרָיו il faut entendre non ceux que le méchant attaque, mais ceux qui veulent s'opposer à lui et en premier lieu Yahveh qui par ses préceptes voudrait l'arrêter : l'auteur généralise peut-être par euphémisme, mais c'est de Yahveh surtout, de ses commandements et de ses menaces, que le méchant fait fi (cf. v. 4).

6 *a*. לדר ודר est ajouté.

5 *a*. Au lieu de יחילו, GCLVP ont lu יֻחֲלוּ « sont profanées » (imparfait *niph.* de חלל), mais 'A Hier. *Hebr. parturiunt* ont la leçon de M. Le sens de « être ferme, durable » (cf. חַיִל « force ») se rencontre ici seulement et dans Job, XX, 21. Grätz, de Lagarde, s'inspirant de la traduction de T, substituent יַצְלִיחוּ ; mais avec ce verbe, דֶּרֶךְ est toujours complément (cf. Gen. XXIV, 56 ; Is. XLVIII, 15 ; Ps. XXXVII, 7), aussi Wellhausen et Sievers mettent-ils יַצְלִיחַ. Dans M on peut accepter le *qeré* דְּרָכָיו ou le *kethib* דַּרְכּוֹ, le singulier ou le pluriel étant également en usage (voir les références ci-dessus). Mais dans le contexte auquel le mot est rattaché ici (v. 6 *a*), on lira דַּרְכִּי ou דְּרָכַי. Sur le déplacement de ce vers, voir au v. 6 *b*, à la fin de la strophe ב.

*Strophe* ג (*vv. 3 c, 4, 6b, 7 a*. — 3 *c*. נאץ est « mépriser » mais aussi « injurier ».

4. Au lieu de כגבה (M'AΣ TP Hier. *Hebr.* Casin.) G κατὰ τὸ πλῆθος CLV ont peut être lu כְּרֹב, qui est accepté par Duhm. Mais « hauteur » peut prendre, dans la bouche du méchant qui « méprise Yahveh », le sens de « fierté arrogante » (cf. Jér. XLVIII, 8 ; Prov. XVI, 18). G ἐνώπιον αὐτοῦ CLV interprètent כל מזמותיו (MTP Hier. *Hebr.* Casin.). — Non seulement le méchant méprise es préceptes de Yahveh (v. 5 *bc*), mais il se moque des menaces de

Digitized by Google

sanction qui les accompagnent : Yahveh ne poursuivra pas le crime avec toute l'ardeur annoncée. Le méchant pense même que Dieu n'intervient pas du tout dans les affaires de ce monde, comme il est dit plus au long dans Job, XXII, 12-14. Il ne semble pas que sa négation atteigne l'existence même de la divinité (cf. v. 11 et Ps. XIV).

6 *b*. Olshausen, Bickell, Wellhausen voient dans אֶשֹּׁר une altération de אֶשֵּׁב « je demeurerai » (cf. Gen. XLIX, 24). Grätz préfère אֲשֻׁרַי « mes pas » et se rallie pour le reste à Krochmal qui remplaçait לא ברע par לֹא אֶכְרַע « je ne tomberai pas ». Mais tous ces changements, qui s'inspirent d'ailleurs avec raison du contexte, n'aboutissent qu'à créer une proposition qui reproduit le sens du v. 5 *a*. Mieux vaut reconnaître que ce v. 5 *a* doit prendre la place de 6 *b*. Quant à 6 *b*, mis à la suite du v. 4, il a un sens satisfaisant : pourquoi en effet le méchant estime-t-il que Dieu n'intervient pas dans le monde (v. 4), sinon parce qu'il ne lui est jamais rien arrivé de fâcheux à lui-même, malgré tous ses crimes (v. 6 *b*) ? Il ne manque d'ailleurs au vers pour être correct au point de vue grammatical et métrique que le pronom de la troisième personne הוּא, qui doit se trouver défiguré dans אלה qui suit (v. 7 *a*).

7 *a*. אלה ne correspond à rien dans le v. 7. G l'y a cependant rattaché, comme les autres versions anciennes : cf. V (*cuius*) *maledictione os plenum est et amaritudine etc.* Mais le vers doit commencer par פיהו (strophe *pé*) et d'autre part un mot manque au vers précédent : אלה doit en garder le souvenir.

*Strophe* ס (*v. 3 ab*). Le premier distique manque.

3 *ab*. הִלֵּל (M'AΣ Hier. *Hebr. laudavit*) a dû être lu au *pu.* par GCLV *laudatur* et sans doute par PT. Mais le seul sens acceptable est celui du *hithpa.* (cf. Prov. XX. 14) que Grätz et Halévy ont raison d'écrire et qui se construit avec בְּ (cf. Jér. IX, 23, etc.; mais avec עַל dans B. S. VIII, 7 : cf. Esdr. III, 11 pour le *pi.* avec עַל). Comme il est clair que נפשׁו (« sa personne » : cf. Ps. XLIX, 19; ou peut-être « son désir » : cf. Prov. XXIII, 2) appartient au second vers, on doit lire תַּאֲוָתוֹ (avec le suffixe : Duhm, Briggs) précédé sans doute de la préposition לְ, la première lettre de על étant née d'une dittographie, et peut-être même de בְּ que G ἐν doit avoir lu, car ἐν n'est pas ici dans l'usage grec (cf. א* ἐπί).

Digitized by Google

Le *waw* devant בצע est à retrancher et peut provenir aussi d'une dittographie. Ce participe, d'après surtout les vv. 8-10, doit s'entendre non pas de l'usurier, mais du spoliateur en général, le terme s'appliquant à toute acquisition injuste. בֵּרֵךְ (MT'AΣ et et peut-être Hier. *Hebr. applaudens sibi*) a été lu au *pu.* par GPCL *benedicetur* (ou avec V *benedicitur*).

*Strophe* פ (*vv. 7 bc, 8 ab*). *Pé* précède *'Aïn* comme dans Lam. II, III, IV et d'après G dans Prov. XXXI; il devrait en être de même au Ps. XXXIV.

7 *bc.* תך (Ps. LXXII, 14 ; Prov. XXIX, 13) se retrouve avec מרמות (G πικρίας a dû lire מְרֹרוֹת), mais en ordre inverse, dans Ps. LV, 12; il se pourrait qu'ici le mot fût ajouté, car la « violence » relève des actes encore plus que des paroles (de là, peut-être, G δόλου). « Sous la langue » fait place dans Ps. LXVI, 17 à « sur la langue » ; mais cf. Ps. CXL, 4 « sous les lèvres ».

8 *ab.* חצרים désigne les villages, par opposition aux villes pourvues d'une enceinte (Lév. XXV, 31, etc.) ; à la place de ce mot, GCLV Casin. ont lu בַּעֲשִׁירִים « avec les riches » (sur בְּ pour עִם cf. Nombres XX, 20), résultat sans doute d'une faute d'ouïe.

Les « lieux cachés », dans le second membre, correspondent aux « lieux d'embûches » du premier. יהרג (MPT) est לַהֲרֹג d'après GΣ Hier. *Hebr.* Casin. (cf. v. 9) : G pourrait interpréter, comme elle fait au v. 11 *b*, mais elle n'est pas seule ici et sa leçon correspond mieux au développement de la pensée.

On comprend que le brigandage et l'assassinat se soient exercés de préférence dans les campagnes écartées où les embûches étaient faciles (cf. Os. VI, 9 ; VII, 1 ; I Mach. IX, 36, 42). Les accusations de meurtre sont d'ailleurs fréquentes dans les Psaumes et le tableau dressé ici concorde tout à fait avec Prov. I, 11 ss.

*Strophe* ע (*vv. 8c-9*). — 8 *c.* עינו est construit avec un verbe au masculin, comme dans Ps. XI, 4. חלכה est vocalisé ici et au v. 14 de façon à être lu חֵילֶךָ (-ָה à la pause) « ton armée » et le pluriel, au v. 10, est vocalisé à son tour de façon à être lu חֵיל כָּאִים « l'armée des découragés ». M a été suivie ici par 'A τὴν εὐπορίαν σου (comme pour חֵילָה dans Ps. XLVIII, 14) Hier. *Hebr. robustos tuos* et Casin. *in copiis*, au v. 14 par Hier. *Hebr. fortes tui* et Casin. *abundantia* et au v. 10 par les mêmes : *valenter* et *copiosis*. Mais tous les autres témoins (ici GCLVΣ τοὺς ἀσθενεῖς σου PT ; au v. 14 les mêmes



Digitized by Google

sauf Σ qui n'est pas conservé ; au v. 10 les mêmes qu'ici, sauf P « maladies et douleurs ») traduisent par le terme « pauvre » qui ne varie guère que par le nombre. Le sens de « malheureux » n'est pas douteux d'après le contexte ; le mot dériverait d'une racine usitée en arabe au sens de « être noir » (cf. le sens de חֹשֶׁךְ dans Job, v, 14 etc. et voir aussi Lam. iv, 8; v, 10). La vocalisation est douteuse (voir Königs, II, p. 118 ; GK 93 *x*) : חֲלָכָה et חֲלָכָאִים, ou encore avec *pataḥ* ou *chour*. sous la première radicale. — Au lieu de יצפנו (ici et Prov. i, 11, 18 : cf. Ps. lvi, 7), Halévy écrit יִצְפִּיוּ qui est plus vraisemblable.

9. במסתר surcharge la mesure et doit être un doublet de במסתרים du verset précédent. Le *kethib* סֻכָּה (Hier. *Hebr.*; cf. Job, xxxviii, 40) et le *qeré* סֻכּוֹ (cf. Jér. xxv, 38) sont possibles l'un et l'autre ; voir aussi GK 91 *e*. Grätz, de Lagarde et Wellhausen veulent écrire בְּסֻבָּכָה (Jér. iv, 7 ; Ps. lxxiv, 5), ce qui n'est pas nécessaire. A יחטף (M T Hier. *Hebr.*) est substitué, dans GLV, לַחֲטֹף, qui paraît meilleur, vu que l'exécution des projets du méchant ne semble se réaliser que dans le v. 10. עני *secundo* est de trop pour le mètre et inutile pour le sens. Sur le verbe משך cf. Ez. xxxii, 20 ; Ps. xxviii, 3.

*Strophe* צ (vv. *10-11*). — 10. Le début du verset est mutilé : le vers est trop court et le mot à initiale *ṣadé* manque. דכה a été tiré en deux sens : « écraser », qui est celui du *pi.* de cette racine, et « humilier », sans doute par référence au *niph.* de דכא et aux adjectifs דַּכָּא et דַּךְ. Le *qeré* יִדְכֶּה a été interprété par T « il écrasera », par GCLV « il humiliera », et par P « il s'humiliera » peut-être par lecture du *niph.* יִדָּכֶה. Le *kethib* דכה(ו), dont la prononciation reste incertaine, a été considéré comme un adjectif passif analogue à דַּכָּא et traduit par « broyé, brisé » (Σ Hier. *Hebr.* ; cf. 'A). ישח est « se courber » (se dit du fauve couché en embuscade : Job, xxxviii, 40), mais aussi « être humilié ». בעצומיו « par » ou « dans ses forts » est lu par G בְּעָצְמוֹ (ou peut-être une forme de צמת d'après Duhm) ἐν τῷ αὐτὸν κατακυριεῦσαι. Les traductions sont naturellement très divergentes ; le plus souvent on interprète : « Écrasé (ou « opprimé ») il (le pauvre) s'affaisse et les malheureux tombent par sa force » (du méchant) ou « en son pou-

Digitized by Google

voir », ou « dans ses griffes ». Mais on ne voit pas comment le malheureux peut être écrasé avant de tomber, et d'après ce qui précède, le sujet du premier vers est plutôt le méchant. Le premier mot doit être corrompu. A titre d'hypothèse on pourrait accepter יִכְחַד « il se cache » proposé par Duhm et le faire précéder de צָפָה. Mais יְחַכֶּה « il attend » est préférable, et mieux vaut lire צֹפֶה au participe (cf. Driver, 161, 2; GK 118 *p*).

Quant au second vers, on doit lui laisser le même sujet qu'au premier, soit à cause du singulier du verbe et en raison du *waw* qui le précède (*waw* consécutif), soit à cause du sens de l'expression נָפַל בְּ (Jos. xi, 7, etc.) que Σ ἐπιπεσόντος αὐτοῦ... τοῖς ἀσθενέσιν et Hier. *Hebr. inruet uiribus suis* n'ont pas entièrement méconnu. Il est vrai qu'il faut en ce cas retrancher le suffixe du mot qui suit et vocaliser בְּעַצְמוֹת ; sur ce mot au sens de « corps », voir Ps. vi, 3 ; Prov. iii, 8 ; xv, 30 ; xvi, 24. L'image du fauve se continue jusqu'à la fin de la description : « il se courbe », c'est-à-dire « se ramasse » pour bondir sur sa proie.

11. לנצח est ajouté ou pris du verset suivant.

*Strophe* ק (*vv. 12-13*). — 12. אֵל doit provenir du verset précédent. Sur נְשָׂא au lieu de שָׂא cf. Ps. iv, 7 et voir GK 76 *b*. Il n'existe aucun motif de ne pas maintenir le *kethib* עֲנִיִּים avec G. Avant ce mot Bickell insère צַעֲקַת (cf. ix, 13) pour trouver la mesure : le psautier sahidique édité par Peyron fait de même, par réminiscence aussi de ix, 13. Mieux vaut ajouter לְנֶצַח qui est de trop au verset précédent et que G (R) L (Corb. Sangerm. Veron. Carnut. Mediol. Moz. Aug. Cassiod Hier. *Rom.*) reproduisent ici.

13. תִּדְרֹשׁ est ici « rechercher, poursuivre ».

*Strophe* ר (*v. 14*). — 14. כי אתה est un doublet fautif de ראתה. L'objet de לתת est sans doute le même que du verbe précédent, et la pensée est que Yahveh prend la souffrance des malheureux en garde dans sa main en vue d'en tirer vengeance (cf. Ps. lvi, 9). Briggs préfère : « Tu vois à rendre (au méchant) par ta main » et renvoie à Ps. xxviii, 4 ; cxx, 3 ; mais le contexte diffère dans ces derniers psaumes et précise de façon certaine le sens du verbe.

On doit lire יְעָזֵב au *niph.* (cf. Is. xviii, 6) avec GLVΘP Hier. *Hebr.* A l'origine, le participe final comportait peut-être le suffixe (עֹזְרוֹ) en référence à יתם (Wellhausen, Bäthgen, Duhm).

Digitized by Google

*Strophe* ש (*vv.15-16*). — 15. ורע est une de ces nombreuses additions qui ont pour but d'étendre le sens du psaume et de généraliser. « Chercher quelqu'un ou quelque chose et ne pas les trouver » est une façon de dire qu'ils ont disparu (cf. Is. XLI, 12 ; Ps. XXXVII, 36 ; Cant. III, 1). Mais dans ce cas on doit lire תִּדְרֹשׁ et תִּמָּצֵא avec GLV 'ΑΣΘΡΤ (Hier. *Hebr.* est fidèle à la Massore et Casin. veut l'être) et sans doute, au lieu de רשעו, écrire הִרְשִׁיעָה.

16. Au lieu de מלך et de אבדו (MTP Hier. *Hebr.* et Casin.), GCLV ont lu des verbes à l'imparfait. Il n'est pas douteux que le second terme au moins ne puisse s'entendre qu'au futur, d'après tout ce qui précède (cf. v. 18 *b*). Grätz écrit יִמְלֹךְ (cf. Ps. CXLVI, 10) et יֹאבְדוּ. Duhm préfère le parfait *pi.* (cf. Ps. V, 7 ; IX, 6) et Briggs, l'impératif de la même forme. Si la forme de l'imparfait est primitive, l'introduction du parfait pourrait être en corrélation avec la transformation de גֵּאִים en גּוֹיִם. — ועד est encore une addition.

La plus importante fonction de l'autorité en Orient était de faire régner l'ordre et la justice. Il en est de même pour Yahveh : son gouvernement du monde va enfin brider les méchants, au moins dans la terre d'Israël qui est sienne.

*Strophe* ת (*vv.17-18*). — 17. Dans la première proposition de ce verset encore, G paraît bien avoir lu l'imparfait. On peut se contenter ici du texte de M. Dieu a enfin entendu le désir des humbles : il se prépare à intervenir. תכין a été pris pour un substantif par GCLVΣP. Mais 'A Hier. *Hebr.* Casin. sont avec M. Le sens de la locution entière peut être « préparer le cœur » (Ps LVII, 8 ; Job, XI, 13) ou encore « l'affermir » (Ps. LXXVIII, 8) ou « l'appliquer » (I Sam. VII, 3). Il n'est pas douteux qu'il faille lire לִבְּךָ (Hitzig, Wellhausen, Duhm, Briggs), en raison de la proposition suivante si on la maintient (cf. Prov. II, 2), et à cause du verset suivant. La formule convient d'ailleurs à Dieu (cf. Job, VII, 7) aussi bien qu'à l'homme. La seconde proposition peut s'expliquer : « tu rends attentive ton oreille » (causatif du *qal*), ou bien אזנך est un second sujet (GK 144 *m*).

Le second vers est trop long, d'autant plus qu'il doit englober יהוה qui surchargerait le précédent. Il faut donc choisir entre les deux propositions parrallèles. Mais il semble que Yahveh n'a plus à prêter l'oreille puisqu'il a entendu la prière des humbles (v. 17 *a*). La proposition doit être une variante ou une explication de la précédente.

Digitized by Google

18. Ici encore le second vers est trop long. מן הארץ doit certainement être retranché (Bickell). On peut discuter sur אנוש que Duhm et Sievers enlèvent également. Comme ערץ peut être transitif ou non, on peut utiliser אנוש : « l'homme cessera d'inspirer l'effroi » ou s'en passer : « ils (l'orphelin et l'opprimé) cesseront d'avoir peur ». Le nombre de יוסיף s'accommode de l'un ou de l'autre sujet. La métrique, elle aussi, tolère אנוש, mais n'en a pas besoin. Ce mot n'est pas une désignation ordinaire du méchant ; mais il ne signifie pas toujours non plus l'espèce humaine en général et il arrive qu'il serve à qualifier l'ennemi ou l'oppresseur (Ps. LXVI, 12 ; II Chr. XIV, 10) : son emploi à cet effet dans le psaume serait même assez indiqué par IX, 21 et peut-être doit-il son origine à ce verset, car le voisinage de מן הארץ et la place qu'il occupe ne le recommandent pas : le renvoi du sujet à la fin du vers dans une proposition de cette nature n'est pas normal.

Ce dernier vers prouve bien que les méchants ont triomphé jusqu'ici : à l'avenir seulement les opprimés n'auront plus à les craindre.

## III

D'autres psaumes traitent de façon didactique le problème de philosophie morale que soulèvent dans l'esprit des croyants les épreuves des fidèles de Yahveh ; le psaume IX-X, tout alphabétique qu'il soit, est un poème lyrique. Il ne raisonne pas ; il chante, il se réjouit, il loue; il gémit, il prie et il espère. C'est un fait dont les conséquences ont échappé à ceux des interprètes que la différence réelle de ton et d'idées entre la première (IX) et la seconde (X) partie étonne. Il est vrai que le psaume commence comme un chant de triomphe et d'action de grâces (IX, 2-3, 12-13) dans lequel l'opprimé célèbre à la fois sa délivrance (4-5, 13-15) et la ruine du méchant (6-8, 16-17). Mais il continue par des plaintes (X, 1, 13), par la constatation des méfaits du méchant (7-10), de son impunité, même de ses succès (3-6), et au lieu de remerciements n'adresse plus à Dieu que des prières (2, 12, 15). Si la confiance n'est pas absente (14, 16, 17), encore est-il que le salut n'est plus ici qu'une espérance (18). L'opposition entre IX, 4-6, 13-14, 16-17 et X, 1-

Digitized by Google

11 ; entre IX, 1-3, 12, 15 et X, 1-2, 12-13, 15 est par trop évidente.

Sans entrer dans tous les essais d'explication d'une pareille anomalie, on signalera les solutions de Bäthgen et de Sievers. Bäthgen admet que l'objet du psaume change à partir de X, 1. Les ennemis ne sont plus les païens comme dans IX, mais les Israélites impies : l'oppression qu'ils exercent est décrite (1-11), une prière est adressée à Dieu pour obtenir la délivrance (12-15) et à la fin seulement le psalmiste revient aux nations païennes (16-18). Non seulement les vv. 1-15 du psaume X ont un autre objet et correspondent à une situation historique toute différente, mais encore la langue n'est plus la même et l'alphabétisme n'existe pas, tout au moins dans les vv. 1-11. En conséquence Bäthgen incline à penser que ce long fragment ne faisait point partie du poème à l'origine. Sievers (p. 117, note) maintient l'unité d'auteur, mais il se pourrait que nous soyons en présence d'une combinaison de deux fragments de poèmes différents : au début d'un psaume d'actions de grâces on aurait accolé la fin d'un psaume de prières.

L'unité d'auteur n'est pas douteuse. Les expressions communes sont nombreuses d'une partie à l'autre : עני au singulier ou au pluriel et ענוים (IX, 13, 19 ; X, 2, 9, 12, 17) ; דך (IX, 10 ; X, 18) ; לעתות בצרה (IX, 10 ; X, 1) ; דרש (IX, 11, 13 ; X, 4, 13, 15) ; שכח (IX, 13, 18, 19 ; X, 11, 13) ; רשע (IX, 6, 17, 18 ; X, 2, 3, 4, 13, 15) ; גוים ou גאים (IX, 6, 16, 18, 20, 21 ; X, 16, cf. v. 2) ; שפט (IX, 5, 8, 9, 17, 20 ; X, 5, 18) ; קומה (IX, 20 ; X, 12) ; רשת (IX, 16 ; X, 9 ; cf. IX, 16-17 et X, 2). Le style, les conceptions, notamment celle de la justice et de l'intervention divines, sont les mêmes de part et d'autre. La marque de l'auteur est unique.

Mais faut-il affirmer aussi l'unité de composition ? La différence d'objet, telle qu'elle est conçue par Bäthgen, ne saurait être démontrée. Rien n'indique, à partir de X, 1, que l'adversaire ou le persécuteur ait changé. Dans l'une et l'autre partie il reçoit d'abord les mêmes qualifications, particulièrement celle de méchant (voir ci-dessus les références de רשע) ; surtout, dans les deux parties, il y a identification, d'après le

Digitized by Google

parallélisme, entre le méchant et les prétendues nations (IX, 16-17, 18; X, 15-16), et ce méchant commet les mêmes crimes de part et d'autre et par les mêmes procédés : il opprime (IX, 10; X, 18), il verse le sang (IX, 13; X, 8), il tend des pièges (IX, 16; X, 9), il y est (IX, 17) ou y doit être pris (X, 2). L'hypothèse de Bäthgen est d'ailleurs insuffisante, car si elle résout tant bien que mal l'opposition qui existe entre la première et la seconde partie, elle laisse subsister la contradiction que la première porte en elle-même.

On présente en effet la réalité de façon inexacte en disant, comme on fait habituellement, que le psaume se partage en deux parties égales et différentes. Les deux parties ne sont pas égales; elles sont d'ailleurs difficiles à délimiter, car la coupure entre elles n'est pas nette, mais la seconde commence avant le psaume X. Les plaintes contre les méchants sont plus vives à partir de X, 1, mais elles se font entendre déjà dans IX, 20-21 et même dès les vv. 18-19. Dans tous ces textes, les méchants sont supposés être actuellement les maîtres, tout aussi réellement que dans X, 1 ss., bien que la description de leur triomphe n'ait pas encore été faite. Si l'on remonte plus haut encore dans la première partie, on pourra trouver que dans IX, 9-11 la situation est au fond la même que dans le Ps. X : la ruine des méchants et le salut des opprimés, le règne de la justice en un mot, n'y apparaissent que comme une espérance, malgré les chants de triomphe et d'actions de grâces de IX, 4-7, 12, 16-17.

Le psaume, en fin de compte, ne sera compris que si l'on accepte l'hypothèse établie dans les notes : les prétendues nations ne sont que les orgueilleux, identifiés aux méchants par le parallélisme (IX, 6, 16-17, 18; X, 15-16) et de façon plus expresse encore au v. 2 du psaume X. Les ennemis sont les mêmes d'un bout à l'autre du poème. Ce sont les victimes qui diffèrent. Le psalmiste se considère d'abord lui-même, victime délivrée déjà, puis la masse des humbles encore persécutés par les orgueilleux. Sa délivrance lui inspire un chant de reconnaissance et dans son enthousiasme il émet ici et là, comme font volontiers poètes et orateurs, des propositions

Digitized by Google

générales et absolues qui semblent impliquer la ruine de tous les méchants (IX, 13, 16-17), mais qui en réalité ne s'appuient guère que sur son cas particulier, comme il ressort des vv. 14-15. Comme il n'est cependant ni un isolé ni un égoïste, il n'oublie pas ses frères de misère. Aussi, aime-t-il à voir dans sa délivrance le prélude et le gage du règne de la justice divine dans le monde : les opprimés vont connaître le salut (vv. 8-11). Ce salut n'étant pas encore, hélas ! un fait accompli, le psalmiste le hâte de ses vœux : il souhaite la ruine de « tous » les orgueilleux (v. 18). Il ne s'agit plus de ceux qu'il a nommés au début (v. 6) et qui ont péri (vv. 6, 16-17), mais de la masse des méchants qui triomphe encore. Pour décider Yahveh à les détruire, il lui représente les inconvénients de son inaction : l'impunité où il les laisse autorise leur arrogance et leur permet de jouir du résultat de leurs méfaits (X, 1-6), et cependant les humbles souffrent (7 11). Et il termine par une prière (vv. 12-18) dont les termes rappellent la première partie du poème et où s'exprime à nouveau l'assurance du triomphe (cf. X, 16 et IX, 6; X, 17-18 et IX, 5, 17 *a*).

E. PODECHARD,
*professeur aux Facultés libres de Lyon.*

---

Digitized by Google

# BULLETIN CRITIQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

## I. Questions préliminaires : Divisions, limites, sciences auxiliaires.

L'étude de la philosophie grecque s'étend naturellement aux œuvres philosophiques de Lucrèce, Cicéron, Sénèque. Notre bulletin a donc le droit de les considérer comme rentrant dans son cercle de recherches, et de s'intéresser à tout ce qui peut nous faire mieux comprendre l'influence de la pensée grecque sur le monde romain. Puisque, cette observation faite en ce qui concerne les Latins, notre bulletin s'en tient à la philosophie grecque, je voudrais, dans ce domaine, revendiquer pour lui un peu de « liberté de champ », en longueur comme en largeur.

*Divisions et limites.* — Dans la dernière édition du manuel d'Ueberweg, Karl Praechter distingue trois grandes périodes de la philosophie grecque : philosophie préattique (début du vi^e^ au milieu du v^e^ siècle av. J.-C.), philosophie attique (milieu du v^e^, fin du iv^e^ siècle), philosophie hellénistique et romaine (de la fin du iv^e^ s. av. J.-C. jusqu'au milieu du vi^e^ s. av. J.-C.). Sur les caractères de cette dernière période, Praechter est en accord très avoué avec les considérations esquissées par Paul Tannery, dès 1887, au début de son étude sur les premiers philosophes grecs. La division établie par Tannery est très claire et très large : période hellène, de la fin des âges légendaires aux conquêtes d'Alexandre ; période alexandrine, qui couvre la durée de la dynastie des Ptolémées en Egypte ; période gréco-romaine, qui s'étend « jusqu'à la révolution politique et religieuse accomplie par Constantin » ; période des commentateurs, de Constantin à Héraclius. « Ainsi l'histoire de la science antique se partage naturellement en quatre périodes, chacune d'environ trois siècles, et dont deux précèdent l'ère chrétienne, tandis que les deux autres la suivent (1). » Alors que la dernière période se termine encore, pour K. Praechter, à la fermeture de l'école d'Athènes en 529, Tannery expliquait excellemment son refus d'arrêter, à cette date, l'histoire de la pensée antique : « En fait, Simplicius, dont les ouvrages sont historiquement si importants, écrivit après cette fermeture. Philopon est son contemporain, plutôt antérieur ; Olympiodore, le commentateur de la Météorologie d'Aristote, écrivait après 565.

(1) Paul Tannery, *Pour l'Histoire de la science hellène de Thalès à Empédocle.* Paris, 1887, p. 8.

Digitized by Google

Enfin Stephanos d'Alexandrie, appelé à Constantinople par Héraclius, forme la transition naturelle entre les derniers représentants de la science antique et les premiers de la science byzantine, si toutefois cette dernière peut vraiment mériter le nom de science (1). »

Ainsi nos manuels savent à quelle date historique finit la pensée grecque. Pour la plupart des historiens, s'il y a encore, après 529, des gens qui écrivent en grec, il n'y a plus de gens qui « pensent » en grec. Tannery a vu le danger d'une date matérielle si précise : elle exclut les grands commentateurs. Mais il a, lui aussi, son *terminus post quem* ; jusqu'à la fin d'Héraclius, les représentants de la science antique ; après la fin d'Héraclius, les premiers représentants de la science byzantine, « si toutefois cette dernière peut mériter le nom de science ». Or, à trancher ainsi au couteau la vivante réalité de l'histoire, on s'expose d'abord à être injuste dans le jugement global qu'on porte sur une période entière de la pensée humaine. C'est là, peut-être, le moindre mal. Le pire est que, bornant sa curiosité, on borne aussi son effort de connaître et que, décrétant qu'il n'y a rien de valable dans la philosophie ou la science « byzantines », on se dispense soi-même et l'on décourage les autres d'y aller voir.

Une première remarque est à faire, qui ne laisse pas d'être piquante : la dernière période de Tannery couvre exactement ce que Krumbacher appelle « la première période byzantine ou haut byzantinisme, *Frühbyzantinische Zeit* », de l'avènement de Constantin à la mort d'Héraclius (324-648). Pour Krumbacher, en effet, l'époque où la langue, la littérature et l'art grecs ont subi leur transformation définitive « est le commencement du IVe siècle, ou, si l'on veut une date plus précise, l'année 324, où Constantin le Grand s'assied, comme unique souverain, sur le trône impérial de Rome » (2). Ainsi nos historiens de la philosophie grecque, dans les rares pages ou les rares paragraphes qu'ils accordent à cette « période des commentateurs », font du byzantinisme sans le savoir.

Mais la manière même dont on caractérise cette période interdit de la terminer à des dates si tranchées. « Commenter et compiler pour commenter, ce semble, en effet, être le seul but des travailleurs

(1) *Ibid.*, 8, note 1.

(2) Karl Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2e éd., München, Beck 1897, p. 2 et 11.

Digitized by Google

de ce temps, soit en science, soit en philosophie. Sans doute, ils ne sont pas les premiers à se livrer à l'interprétation des vieux maîtres; ils ne font que suivre l'impulsion de l'époque précédente; mais désormais toute originalité fait défaut, la pure servilité s'introduit. Les matières de l'enseignement ont pris un caractère traditionnel; on ne peut plus sortir d'un cadre de plus en plus restreint. Ce cadre, les anciens maîtres l'ont rempli et l'on désespère de dire mieux qu'eux; il s'agit seulement d'expliquer et de faire comprendre ce qu'ils ont dit » (1). S'il en est ainsi, si les commentateurs « grecs » ne font qu'expliquer servilement, par quelles subtiles distinctions en venons-nous à les séparer « toto caelo » des commentateurs byzantins? Si nous étudions les premiers, pourquoi ne pas étudier les seconds?

En réalité, de tels compartimentages n'existent que pour les manuels : l'histoire qui se fait ne les connaît pas ; la tradition platonicienne ou aristotélicienne dans le monde grec, si l'on en veut pleinement comprendre le caractère et l'influence, est à étudier dans sa continuité. Combien il serait contraire à une saine méthode de travail de vouloir, dans cette tradition, pratiquer des coupures si tranchées, un simple relevé de dates dans le tableau des commentateurs d'Aristote suffirait à nous l'apprendre. Le *Corpus* des commentateurs grecs d'Aristote, édité par l'Académie des sciences de Berlin, a suivi en gros, pour la numérotation des volumes, l'ordre chronologique (2). Si incomplète qu'elle soit à ses deux bouts, parce que beaucoup de commentaires ont péri ou dorment encore dans les manuscrits, la série s'étend d'Alexandre d'Aphrodise (fin du IIe siècle et commencement du IIIe siècle av. J.-C.) jusqu'au moine Sophronias, qu'Andronicus II Paléologue envoya comme légat en Apulie et qui, donc, dut vivre vers la fin du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle ap. J.-C. Entre ces deux termes, le gros du *Corpus* est formé par Ammonius, fils d'Hermeias, ses élèves Asclépius, Simplicius, Philopon, Olympiodore, et les élèves de celui-ci, Elias et David, donc VIe et VIIe siècles. Entre Etienne d'Alexandrie, qui émigre d'Alexandrie à Constantinople sous Héraclius (610-641) et le métropolite de Nicée, Eustrate (environ 1050-1120) il y a un trou énorme.

(1) TANNERY, *op. cit.*, p. 7.

(2) *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, Reimer, 1882-1909. 23 volumes, avec en plus un *Supplementum Aristotelicum* en trois volumes (1885-1903). J'aurai l'occasion de donner, en détail, le tableau des commentateurs et leur chronologie.

Digitized by Google

Mais ce vide impressionnant serait bien trompeur s'il nous apparaissait comme une solution absolue de continuité entre la tradition néoplatonicienne et la renaissance byzantine. Nous retrouvons l'aristotélisme, en dehors des commentateurs, au VIIIe siècle, avec saint Jean Damascène et sa πηγὴ γνώσεως, dont la première partie (κεφάλαια φιλοσοφικά) servira de Somme philosophique, non seulement au moyen âge grec, mais encore au monde slave (1). Jean Damascène meurt avant 754. La philosophie paraît sombrer, comme le reste, dans la tourmente iconoclaste; mais elle renaît dès le début du IXe siècle. Photius (820-891) reprend la tradition « dialectique » de Léonce de Byzance et de Jean Damascène. Le diacre de Césarée, Aréthas, né en 860, archevêque sûrement en 907, fait copier à ses frais, entre autres manuscrits précieux des auteurs antiques, le fameux manuscrit de Platon que Clarke rapporta de Patmos (2). Michel Psellos (1018-1078) est contemporain de notre commentateur Eustrate ou, plutôt, son aîné d'une trentaine d'années ; il sera le maître d'un autre commentateur figurant au *Corpus*, Michel d'Ephèse Or Psellos, si décidé platonicien qu'il soit, a commenté aussi bien Aristote que Platon. Dans sa préface à l'édition de l'Isagoge de Porphyre, AD. BUSSE nous dit : « praeter haec quae impressa sunt compendia, in bibliothecis secundum catalogos nonnulla latere videntur fortasse non minus digna, quae in lucem ederentur » (3). Les inédits peuvent être de valeurs bien diverses. Mais il serait imprudent d'affirmer que tout ce qu'il y a de valable dans la tradition grecque ait été mis au jour.

Le jugement quelque peu sévère porté par Tannery sur la science byzantine est à prendre « cum grano salis », aussi bien, d'ailleurs, que la phrase un peu rapide sur le manque absolu d'originalité des

(1) Les premiers auteurs traduits en slavon furent, en plus des saints Livres, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Damascène (KRUMBACHER, *Byz. Lit.*, p. 35). Voir, sur la question de cette première littérature slave, la bibliographie de KRUMBACHER, p. 1100 et suiv.; — LOUIS LÉGER, *Cyrille et Méthode*, Paris, 1868 ; — V. JAGIC, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavichen Sprache*, Berlin, 1913. Sur Jean Damascène, l'article récent de JÜLICHER (*Pauly-Wissowa-Kroll. Real. Encyclopädie*, X, 2, 1916, p. 1810) est vraiment plus que maigre.

(2) C'est le *Bodleianus* ou *Oxoniensis Clarkianus*, 39. Voir H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Paris, Champion, 1915.

(3) AD. BUSSE. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias Commentarium*, p. L de la préface. Busse pense surtout, en cet endroit, aux *Expositions logiques* de Jean l'Italien.

Digitized by Google

commentateurs. Tannery n'a point laissé de relever, en de nombreuses études de détail, ce qu'il y a d'intéressant, pour l'histoire de la science, aussi bien chez les commentateurs de l'époque d'Héraclius que chez les byzantins (1). Heiberg, dans le rapide et délicieux résumé qu'il a fait de la science grecque et qu'on souhaiterait voir traduit en français, a largement esquissé, dans sa page finale, les progrès des mathématiques et de l'astronomie dans la période byzantine entre le xe et le xive siècles. Quant au manque d'originalité des commentateurs, on en pourra juger, au point de vue scientifique, en recourant au premier volume du grand ouvrage de Duhem : « Hors des écoles péripatéticiennes il s'est trouvé des mécaniciens hellènes pour formuler, au sujet du mouvement des corps, dans le vide ou en milieu plein, des principes sensés. Ces principes, c'est dans les écrits de Jean Philopon, et là seulement, que nous en trouvons l'énoncé formel. De ces principes, Philopon était-il l'inventeur? Si oui, Jean d'Alexandrie, dit le Chrétien, mériterait d'être compté au nombre des grands génies de l'antiquité, d'être célébré comme un des principaux précurseurs de la science moderne ». Si, comme il est plus probable, il a continué la tradition des mécaniciens alexandrins, « il n'en a pas moins le mérite d'avoir, seul parmi tous les commentateurs de la physique d'Aristote, compris combien cette Dynamique contenait de pensées justes, combien celle des Péripatéticiens était erronée, d'avoir défendu la première aussi fermement, aussi sensément qu'il combattait la seconde. Un tel mérite n'est pas mince » (2). Au point de vue purement philosophique, si, trop souvent, on ne retire des commentaires que l'impression d'une répétition servile ou d'une paraphrase diffuse, c'est qu'on les lit trop vite ou que, pire encore, on ne les lit pas : on les feuillette pour y chercher, hâtivement, l'explication d'un texte de Platon ou d'Aristote. Il suffit, par contre, de pratiquer un peu assidûment Simplicius ou Philopon pour deviner la vie intense et les luttes ardentes au milieu desquelles furent écrits les commentaires.

(1) P. Tannery. *Notes critiques sur le traité de l'Astrolabe de Jean Philopon* dans *Revue de Philologie*, t. XII (1888), p. 60-72. — *Manuel Moschopulos et Nicolas Rhabdas* dans *Bulletin des sciences mathématiques*, IIe série, t. VIII (1884), p. 263-277, etc.

(2) Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. I, Paris, Hermann, 1913, p. 398. J.-L. Heiberg, *Naturwissenschaften u. Mathematik im klassischen Altertum*, Leipzig, Teubner, 1912.

Digitized by Google

La phrase de Simplicius devient haute en couleur et riche en injures à la seule mention ou au seul souvenir de Philopon et ce qui les sépare, ce ne sont point des nuances dans la « pure servilité du commentateur », ce sont de graves oppositions de doctrines.

Le bulletin me fournira l'occasion de revenir à Philopon et Simplicius et au Corpus entier des commentateurs d'Aristote, de signaler les travaux récents et d'indiquer quelques-unes des tâches les plus urgentes et qui, dans ce domaine encore en friches, réservent au travailleur d'intéressantes découvertes. J'en ai dit assez pour montrer que l'historien de la tradition platonicienne ou aristotélicienne n'a pas à regarder les dates et les compartimentages comme des barrières absolues : tout ce qui est pensée grecque a droit à sa curiosité. Notre bulletin accueillera donc avec plaisir et recensera avec attention toutes études sur la philosophie grecque classique, postclassique ou byzantine. Voilà donc mon « allongement de champ » dessiné par un bout.

Est-il besoin de réclamer un allongement par l'autre bout? C'est à peine nécessaire : la religion grecque, Homère et les Théogonies ont, tout au moins, l'honneur de quelques pages dans l'introduction aux manuels d'histoire de la philosophie grecque. Mais, dans cette période préparatoire à l'éveil de la philosophie proprement dite, l'Orphisme paraît avoir absorbé plus que de raison et presque monopolisé à son profit l'attention de nos historiens. Homère, Hésiode, les gnomiques, sont d'ordinaire expédiés en quelques pages, qui constituent comme un salut rapide et un peu dédaigneux. Leur influence est pourtant, à tout le moins, aussi grande que celle de l'Orphisme sur la philosophie de Xénophane, de Parménide et d'Empédocle, et sur la morale de Platon et d'Aristote. Les Travaux et les Jours entrent, dans la composition de la Vérité de Parménide, tout aussi bien que la Théogonie, pour une part à laquelle même les patientes recherches de Diels rendent à peine suffisante justice (1). Parménide, Empédocle, Platon sont hantés par le souvenir de la Théogonie et cherchent, l'un après l'autre, à la détruire en la remplaçant. Quant à l'importance philosophique des poètes gnomiques, il suffirait, pour s'en assurer, de lire, crayon en main, les *Sentences* de Théognis (2). Ce que la morale d'Aristote doit au trésor

(1) H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. III, p. 148 et suiv.; *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.

(2) On aura une idée rapide de la richesse des comparaisons à instituer entre Théognis et la philosophie socratique, en lisant la traduction des

Digitized by Google

de réflexion commune que représentent ces anciens poètes, on l'apprendrait dans la dissertation déjà ancienne, mais non vieillie, de KALCHREUTER, qui n'est guère et ne veut être qu'un recueil de textes, et dans la thèse plus récente de J. SOUILHÉ (1). Toute recherche précise sur les éléments de pensée scientifique, religieuse ou morale dans la poésie antérieure aux premiers philosophes grecs a droit d'entrée dans l'histoire de la philosophie.

SCIENCES AUXILIAIRES : HISTOIRE LITTÉRAIRE, HISTOIRE POLITIQUE ET SOCIALE. *L'Histoire de l'antiquité de* E. CAVAIGNAC.

L'historien de la philosophie grecque ne peut tout savoir et devrait, pourtant, ignorer le moins possible. Celui même qui, sans faire métier d'historien, ne prétend qu'à comprendre et goûter les grandes œuvres de la philosophie grecque, se rappellera que comprendre à moitié, c'est s'exposer à ne rien goûter et souvent à comprendre tout de travers. Or on ne comprend un auteur ancien qu'en le replaçant dans son milieu. Donc, pour parler de façon précise, je conseillerais, à qui veut aborder ou continuer l'étude de la philosophie grecque, des lectures fréquentes et bien choisies sur la littérature, la religion et l'histoire grecques.

Sur tout cela, on trouvera tous les renseignements rassemblés dans les Encyclopédies : le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (2), la *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (3). Plus accessibles peut-être aux bibliothèques privées et plus susceptibles d'une lecture d'ensemble seront les publications de moindre envergure, où se trouvent condensés les résultats de la science moderne dans les diverses disciplines : l'*Einleitung in die*

*Sentences*, par PATIN dans *Poètes moralistes de la Grèce*, Garnier, s. d., p. 125-168.

(1) H. KALCHREUTER, *Die* Μεσότης *bei und vor Aristoteles*, Tübingen, 1911, p. 11-20. — J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919, p. 9-16.

(2) *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, par DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, Paris, Hachette.

(3) PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler. En réédition depuis 1894, l'encyclopédie en était, en 1919, au volume X, 2e partie (*Jus Liberorum bis Katochos*). Une seconde série avait commencé à la lettre R en 1914 et le troisième volume de supplément était paru en 1918 (de Aachen à Inglanden).

Digitized by Google

*Altertumswissenschaft*, de GERCKE-NORDEN (1), le ***Manuel des Etudes grecques et latines*** de L. LAURAND (2), le *Companion to Greek Studies* de L. WHIBLEY, (3), le *Reallexikon des klassischen Altertums* de Fr. LUEBKER (4).

Pour la religion grecque, le seul manuel scientifique existant est celui de GRUPPE (5), mais l'économie en est réellement peu heureuse, un débutant est presque sûr de s'y noyer. Les deux volumes de Miss HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (6), *Themis a Study of the social origine of greek Religion* (7) se recommandent par une érudition très riche, une exposition claire et entraînante, une foule d'idées suggestives ; dans le dernier volume surtout, l'interprétation philosophique s'est fait peut-être une trop large place ; mais de tels volumes sont excellents pour poser des problèmes et faire lever des questions nouvelles.

Sur la littérature grecque, on trouvera une bibliographie déjà très abondante et bien choisie dans la *Bibliographie pratique de la Littérature grecque* de P. MASQUERAY (8). Quant aux renseignements littéraires qui peuvent éclairer utilement la lecture des philosophes grecs, on fera bien de les chercher moins en des manuels que dans l'*Histoire de la Littérature grecque* d'Alfred et Maurice CROISET (9). C'est

(1) A. GERCKE et E. NORDEN, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 3 vol., in-8, Leipzig, Teubner, 1912, 2e éd.

(2) L. LAURAND, *Manuel des Etudes grecques et latines*. Pour les études grecques, voir spécialement les trois premiers fascicules ; pour la bibliographie et la méthodique du travail philologique, le fascicule VII. Paris, Picard, 1913-1914. La seconde édition du Manuel est en cours d'impression ; nous en parlerons prochainement.

(3) LÉONARD WHIBLEY, *A Companion to Greek Studies*, Cambridge, University Press, 1re édition en 1905, In-8, de XXX et 672 p. avec index.

(4) Fr. LUEBKER, *Reallexikon des klassischen Altertums*, 8e édit. par J. GEFCKEN et ZIEBARTH, In-8 de XII et 1152 p., Leipzig, Teubner, 1914.

(5) O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, Beck, 1906, 2 vol. in-8 de XIV et 1923 pages. (Collection des manuels Ivan Müller).

(6) J. ELLEN HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, University Press 1903, In-8 de XXII et 680 p avec index.

(7) J. ELLEN HARRISON, *Themis, ibid.*, 1912. In 8 de XXXII-559 p. avec index.

(8) P. MASQUERAY, *Bibliographie pratique de la Littérature grecque, des origines à la fin de la période romaine*, Paris Klincksieck, 1914. In-16 de V-334 p.

(9) Alfred et Maurice CROISET, *Histoire de la Littérature grecque*, Paris, Thorin, 1887-1899, 5 vol.

Digitized by Google

là qu'on trouvera les pages les plus pénétrantes sur Hésiode (1), les élégiaques (2), les idées religieuses et morales de Pindare (3), mais aussi d'excellentes études sur les philosophes : le chapitre sur Platon n'a point vieilli et l'on trouvera toujours profit et charme à relire la trentaine de pages consacrées à « l'art du dialogue dans Platon (4) ». Puisque nous aurons très prochainement à signaler et analyser l'étude récente du « maître du chœur philologique » en Allemagne sur l'œuvre platonicienne, je m'en voudrais de ne pas rappeler au passage cette condensation si sobre et si pleine sur l'alliance, en Platon, du penseur et du poète : «... il faut se prosterner devant cette merveille d'atticisme qu'est l'art de Platon. Le système philosophique lui-même, indépendamment de la forme, est une œuvre d'art et une œuvre attique, par la netteté élégante du contour, par le mélange de la grâce et de la sublimité. La forme, à son tour, traduit les qualités du système par des mérites analogues. L'ensemble est vif, naturel, charmant, aisé, avec je ne sais quoi d'ineffablement pur et harmonieux qui enivre et qui ravit... Platon a trouvé d'emblée et porté à la perfection la langue idéale d'un ordre de pensées complexe et nouveau, l'éloquence de la philosophie religieuse, de la morale idéaliste, des émotions inspirées aux « honnêtes gens » par le « mystère du divin » (5). L'étude sur Plotin, dans le cinquième volume, n'est pas moins bien venue (6). Dans les manuels allemands, on consultera toujours avec profit la *Geschichte der Griechischen Literatur* de Christ, revue par W. Schmid (7) et on lira l'esquisse brillante de U. von Wilamowitz-Mollendorf : *Die Griechische Literatur und Sprache* (8).

Je pensais rappeler ici les études indispensables sur l'histoire grecque : le maniable et clair volume de J. B. Bury : *A History of Greece to the death of Alexander the Great* (9), et donner la bibliogra-

(1) Volume I, p. 459-580.
(2) Volume II, p 85-167.
(3) Volume II, p. 375 385.
(4) Volume IV, p. 307-336.
(5) *Loc. cit.*, p. 334
(6) Volume V, p. 820-831.
(7) 1912. 6e édition pour la première partie. De 1909 à 1913 cinquième édition pour la seconde partie (München, Beck. Collection des manuels Ivan Müller).
(8) Dans *Die Kultur der Gegenwart*, t. I, p. 8. Leipzig, Teubner, 1908, 2e éd.
(9) London, Macmillan, 1907.



Digitized by Google

phie de langue française, très solide et déjà très riche, sur l'histoire sociale, industrielle et financière de la Grèce ancienne. Mais, sans se priver du recours aux monographies de FUSTEL DE COULANGES, GUIRAUD, FRANCOTTE et GLOTZ (1), on trouvera tout le travail des années récentes condensé, trié, mis à profit dans la magistrale *Histoire de l'Antiquité* de Eugène CAVAIGNAC (2). Sans vouloir dépasser le cadre de ce bulletin ni sortir de ma sphère d'historien de la philosophie grecque, je tiens à indiquer brièvement les services que peuvent rendre ces trois volumes à qui désire s'aider du milieu historique pour comprendre plus pleinement la pensée antique.

Ce qui manque parfois au chercheur cantonné dans l'histoire des idées pures, ce qui ne peut faire défaut à l'historien des institutions politiques et sociales, de leurs évolutions et révolutions, c'est la préoccupation et le sens de la matière, du concret et des « réalités ». Là où le philosophe et l'historien de profession se rencontrent sur un même domaine, l'histoire des écoles et des idées, le premier apprendra du second à estimer et mesurer l'influence des facteurs sociaux sur la différenciation de l'intellectuel dans le groupement commun et sur les conditions de production du travail spécial de la pensée. Dans le chapitre sur la Société grecque à la veille de la colonisation, je relève ces quelques lignes : « l'absence des grands corps sacerdotaux, l'affaiblissement de l'Etat, toujours plus fort que la famille, favorise l'individu que distinguent des qualités spéciales d'intelligence et de volonté. L'homme qu'une infirmité physique rend inhabile à la guerre et à la vie rurale, mais qui est favorisé

(1) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*. — P. GUIRAUD, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893. — *La main d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, Paris, 1900. — *Etudes économiques sur l'Antiquité*, Paris, 1885. — H. FRANCOTTE, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, Bruxelles, 1900-1901, 2 vol. — *La Polis grecque*, Paderborn, 1907. — *Les finances des cités grecques*, Liège et Paris, 1909. — G. GLOTZ, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906. — *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, Alcan, 1920.

(2) Eugène CAVAIGNAC, *Histoire de l'Antiquité*, t. I. — *Javan jusqu'en 480*, Paris, 1917. In-8 de 156 p. — T. I, 2e partie, *Javan, L'Orient et les Grecs*, Paris, 1919, p. 157-496 avec carte. — T. II. *Athènes (480-330)*, Paris, 1913, In-8 de XV-512 pages avec carte en couleurs (Le monde grec vers 480). — T. III. *La Macédoine, Carthage et Rome (330-107) Avant-propos bibliographique*, Paris, 1914, In-8 de XXIV-485 p., avec carte en couleurs (Le monde méditerranéen vers 220 av. J. C.). — Index général (110 pages), Paris, E. de Boccard, 1920.

Digitized by Google

des « dons des Muses », l'aède aveugle, le métallurgiste boiteux, l'architecte, le médecin, le devin, sont sûrs de trouver partout bon accueil et riche rétribution : il se forme des liens corporatifs qui franchissent les frontières (1) ». Dans ce premier volume, achevé dans les difficiles conditions de travail et dans « les circonstances vraiment anormales » qu'expliquent les dates de 1917 et 1919, l'auteur a dû rejeter, en la série des chapitres séparés qui constituent sa seconde partie, les notes qui ont servi de base à l'exposition ou justifient ses vues personnelles. L'unité, le fondu de l'exposition y perd naturellement : la rédaction est concise à l'excès dans la première partie et, dans la seconde, détaillée en dissertations de longueurs et d'allures très diverses, en tableaux de chronologie, de généalogie ou de finances. Mais « le caractère décousu » de ces notes est tellement racheté par l'impression directe qu'on en ressent, par leur richesse d'érudition et de suggestion, que beaucoup de travailleurs y verront presque un avantage. L'historien de la philosophie grecque ira tout d'abord, dans cette partie, aux chapitres sur Sybaris et Pythagore (2), la démocratie grecque et les penseurs (3), le sophiste vulgarisateur (4), Hérodote (5). On aurait tort de chercher à comprendre l'histoire du pythagorisme si l'on n'a quelque clarté sur les conditions politiques et sociales de Sybaris, de Crotone, de la Grande-Grèce en général aux VIe et Ve siècles. Sur les avantages géographiques qui firent la situation exceptionnelle de Sybaris, sur la « difformité » que constitua bientôt son opulence dans le milieu italiote d'alors et l'issue fatale de sa lutte inévitable avec Crotone, sur la part qu'ont prise les Pythagoriciens, non seulement à sa ruine, mais à sa réputation quelque peu légendaire de corruption, sur les éléments de certitude historique possibles à dégager des sources en ce qui concerne les dates et les circonstances du séjour de Pythagore à Crotone et Métaponte, je ne puis que renvoyer à l'exposition si riche et aux très probes discussions de M. Cavaignac. Certains détails auront naturellement besoin d'être précisés ou corrigés dans la prochaine édition : le renvoi à Gomperz (*Griech. Denker*, I, p. 80 et sqq.) pour une citation d'Eudème est vraiment trop vague, puisque la citation d'Eudème est faite à la page 112/3 de Gomperz.

(1) T. I, *Javan*, p. 57.
(2) *Javan*, *L'Orient et les Grecs*, p. 271 à 300.
(3) *Ibid.*, p. 427-441.
(4) *Ibid.*, p. 459 à 466.
(5) *Ibid.*, p. 467 à 486.

Digitized by Google

Mais surtout on a lu un peu vite cette page de Gomperz, ou peut-être on a relu un peu trop vite ses propres notes : ce n'est pas Pythagore qui, « dans un discours relaté par un des auditeurs, parle de la transmigration des âmes ». Celui qui dit à ses élèves : « un jour viendra où nous nous reverrons tous ensemble, dans cette grande salle, moi parlant, vous écoutant », ce n'est pas Pythagore ; mais c'est, commentant la théorie pythagoricienne, celui que Gomperz appelle « der treffliche Eudemos », et Simplicius, à qui nous devons de connaître ce texte intéressant, l'emprunte à une des leçons d'Eudème, leçon qui était « la paraphrase du troisième livre de la Physique » à propos de la question du temps (1). Enfin la prochaine édition gagnerait à donner la référence exacte aux *Fragmente der Vorsokratiker* de H. Diels : le texte d'Eudème y est cité, non p. 26 et sqq., à propos de Pythagore, mais p. 355, n° 34, dans la section relative à « la doctrine des pythagoriciens anonymes (2) ».

Les préférences de M. Cavaignac, préférences que je suis loin de lui reprocher, vont manifestement à « l'intelligence ». Il se rencontre, d'ailleurs, en ce point, avec les grands penseurs grecs. « Le premier fait que constate l'historien est la différenciation, dans l'espèce humaine répandue çà et là sur le globe, de groupes assez avancés dans la lutte contre la nature pour avoir des loisirs, et les consacrer à des fins idéalistes, embryons de science, d'art, de religion. Ceux de ces groupes qui ont acquis assez de forces pour durer constituent les premières civilisations proprement historiques. Bien entendu, dans ces groupes mêmes, ce n'est pas par tous, mais par quelques-uns, que se fait le progrès : castes ou corps. Ce n'est pas que la masse sujette n'intervienne par moments... Ce qui caractérise le mouvement qui s'est produit au vi^e siècle dans les villes grecques, c'est la tendance à stabiliser la révolution, à régulariser

(1) T. I, *Javan. L'Orient et les Grecs*, p. 289, n° 205 et 207. Cf. Théodor Gomperz, *Griechische Denker*, t. I, p. 112-113, Leipzig, Veit, 1903. — H. Diels, *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores*, Berlin, Reimer, 1882, p. 732, 24 : οὐδὲν δὲ ἧσσον χεῖρον καὶ τῆς Εὐδήμου ῥήσεως ἐκ τοῦ τρίτου τῶν Φυσικῶν τὰ ἐνταῦθα λεγόμενα παραφραζούσης ἀκούειν..... 30. εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω κ. τ. λ.

(2) Je renvoie aux pages de la 3^e édition des *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1912, car c'est cette édition que M. Cavaignac me paraît avoir eue en mains. Ce détail de citation n'affaiblit d'ailleurs en rien les très intéressantes précisions données par M. Cavaignac sur la distribution géographique des cénacles pythagoriciens.

Digitized by Google

le pouvoir politique de la masse (1) ». Contre cette extension de la démocratie, Pindare, Eschyle, les Pythagoriciens, Héraclite, Hécatée, Hérodote lui-même « que ses attaches athéniennes lient pourtant singulièrement » réagissent à des degrés divers (2). « Ce qu'il faut noter ici, c'est le caractère intellectuel de l'opposition grecque. L'aristocratie héréditaire ou traditionnelle semble avoir disparu dans les faits et dans les esprits. Les Grecs ne connaissent plus que l'oligarchie. Ce sont des cénacles intellectuels qui ont mené, dans les cités grecques, l'opposition antidémocratique, et l'ont menée avec fougue (3) ». Le présent chapitre cite largement et commente d'une façon très intéressante les fameux discours pour et contre démocratie ou monarchie au livre III^e d'Hérodote. Sur les antécédents de telles discussions politiques dans la littérature sophistique, E. Cavaignac se réfère à l'excellent volume de Heinrich Gomperz (4). Celui-ci, qui cite les travaux de E. Maass et de Duemmler, ne paraît pas connaître, à cet endroit, le programme de W. Nestle sur les rapports d'Hérodote avec la philosophie et la sophistique (5). Les mêmes questions seront débattues par Isocrate et bien des parallèles semblent orienter la recherche des sources vers les « Antilogies » de Protagoras (6). C'est à H. Gomperz que se réfère encore principalement l'étude sur « le sophiste vulgarisateur ». Mais elle est très indépendante. Les sophistes sont caractérisés avec justice. Tout en ne voyant, dans les nombreux sujets qu'ils agitent, « que des thèmes de discussions », ils ont appris beaucoup de choses au grand public. « En agitant tout cela devant les Grecs, le sophiste a fait œuvre utile. Avant lui, le Grec, même cultivé, ne connaissait que quelques poètes : je mets à part les spécialistes, dans le domaine de leur spécialité. En écoutant Protagoras ou Prodikos, ils ont fait connaissance avec ce qu'avaient produit les meilleures têtes qui eussent travaillé jusque là. Et ils en ont tiré profit... Le sophiste s'est donc rendu utile de son temps. Il ne songeait qu'à briller et à rendre un équivoque service, à se faire applaudir et payer. Mais bien des choses qui, sans lui, seraient restées inaccessibles au public grec ont

(1) T. I, 2^e partie. *Javan, L'Orient et les Grecs*, p. 434.

(2) *Ibidem*, p. 437.

(3) T. I, *loc. cit.*, p. 434.

(4) H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1912.

(5) H. Gomperz, *op. cit.*, p. 164, note 344. — W. Nestle, *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Schöntal, 1908.

(6) W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates* dans *Philologus*, 1911, spécialement p. 26 à 29 (LXX, 1).

Digitized by Google

été soumises à la réflexion. Les Grecs n'ont jamais eu la naïveté de prendre ces hommes pour de profonds penseurs (sauf — et encore ! — Protagoras). Ils ont laissé ce soin aux primaires modernes. Mais ils les ont tenus pour des gens intéressants, et sont revenus de leurs conférences avec une curiosité plus étendue (1) ».

Nous retrouverions l'antagonisme grandissant entre la démocratie et l'élite intellectuelle dans le second volume, spécialement au chapitre IX : la démocratie athénienne (2). Il faudrait transcrire tout le chapitre ou le résumer en une suite de centons pour montrer combien l'auteur excelle à noter les réactions de l'évolution sociale et politique sur l'orientation du travail intellectuel : « Le coup frappé sur Socrate a marqué pour jamais l'antagonisme entre la démocratie athénienne et l'élite intellectuelle grecque.. Les artistes, excellents, bons ou médiocres (si tant est qu'il y eût des artistes médiocres à Athènes) ont travaillé pour les représentants (de cette démocratie) et multiplié les portraits de ses démagogues comme ils eussent fait pour tout public payant. Les savants ont continué à profiter des renseignements multiples que ne pouvait manquer de leur offrir la première place de commerce de la Méditerranée. Mais le divorce était prononcé entre la cité et ses philosophes. En revanche, les métèques intelligents ont continué à fréquenter Athènes. C'était un cabinet de travail incomparable. Aristote n'aurait pu recueillir ailleurs les matériaux de son énorme enquête. Et d'ailleurs, l'étranger pouvait considérer avec détachement les maux dont il ne souffrait pas » (3). Il faut lire, au chapitre X, les deux bilans de la science grecque en 430 et de la science grecque en 400, mathématiques, médecine, histoire et géographie, bilans établis pour un but encore tout réel et entièrement historique : nous montrer « l'ensemble de connaissances positives qu'un Athénien parvenu à l'âge d'homme vers 400 pouvait réunir, dans les conditions les plus favorables ; ce sont celles qu'a possédées Platon » (4). Les chapitres sur l'éducation attique (5), sur l'anarchie en Occident, le règne de Denys le Jeune, les relations de Dion et de Platon (6), doivent être lus par quiconque veut comprendre et le

(1) T. I, 2e partie, *Javan, l'Orient et les Grecs*, p. 465-466. Le bilan de ce que peut connaître le sophiste est à lire, p. 460 et suiv.

(2) Ch. IX du livre I, p. 189 à 208.

(3) *Ibid.*, p. 206 et 207.

(4) *Ibid.*, p. 217.

(5) Livre I, ch. XI, p. 221 à 234.

(6) Livre II, ch. VIII, spécialement p. 351-357.

Digitized by Google

rôle comparé de la rhétorique et de la philosophie dans la formation de la jeunesse intelligente, et les réalités politiques que nous ne faisons qu'entrevoir à travers les derniers dialogues platoniciens. Le chapitre sur la fin de la cité grecque s'achève dans une analyse rapide et fortement condensée des théories étatistes de Platon et d'Aristote (1).

Dans le troisième volume, l'intérêt du philosophe se portera d'abord et tout naturellement aux chapitres VII, VIII et IX du second livre : les richesses, les mœurs, l'art et la science. « Les écoles philosophiques prennent alors le caractère de véritables sectes avec tous les phénomènes de la vie religieuse : conversions, schismes, hérésies. Même le directeur de conscience, le confesseur, le prédicateur, ont été fournis par elles. En outre et à la différence de l'ancienne confrérie pythagoricienne, elles apparaissent animées d'un esprit de large propagande dont on retrouve la trace partout » (2). Le tableau de l'hellénisme au second siècle est l'occasion d'une étude sur le mouvement scientifique dominé par le nom d'Hipparque, et sur le rôle philosophique de Poseidonios (3). Mais, en ces quelques pages d'analyse, peut-être déjà longues, je suis loin d'avoir prétendu épuiser l'intérêt spécial qu'offre, aux curieux de la philosophie grecque, cette Histoire de l'Antiquité. Toute la substance proprement historique est restée en dehors de mes analyses, et c'est pourtant là, dans le développement des constitutions politiques, dans l'évolution des formes sociales, dans les variations de la production économique, du commerce, des moyens d'échange, dans les conditions du travail libre ou servile, qu'il faut aller chercher la trame de réalité, ou, comme eût dit Platon, le fond de matière et de nécessité d'où naît, par le miracle de l'esprit, la pensée libre qui s'essaie à les réformer ou les idéaliser. Etudier l'histoire avec cette conviction est encore philosopher et, pour découvrir cette philosophie réelle du monde grec, on ne saurait trouver de meilleur guide que la présente Histoire de l'Antiquité.

## II. Etudes récentes sur la philosophie grecque : les antésocratiques.

Le manuel allemand d'histoire de la philosophie grecque auquel on a le plus souvent recours pour les renseignements bibliogra-

(1) Livre II, ch. IX; pour Platon et Aristote, p. 373-378.
(2) Volume III, *La Macédoine, Carthage et Rome*, p. 209.
(3) *Ibid.*, p. 460-465.

Digitized by Google

phiques est paru en 1920 en onzième édition; c'est le manuel d'Ueberweg revu par Karl Praechter (1). On y trouvera, comme toujours, une bibliographie extrêmement abondante, augmentée de 12 pages de Nachträge, où l'effort d'être complet est très sensible. Ce serait d'ailleurs une tâche vaine que de prétendre à être absolument complet. Mais la bibliographie française y est, en général, assez bien connue, sauf pour les travaux parus dans les Revues qui ne sont pas des revues proprement philologiques. On aurait pu noter, dans l'Allgemeine Bibliographie, la *Bibliographie pratique* de P. Masqueray et j'ai cherché en vain, dans la bibliographie du § 40, la *Chronologie des Dialogues de Platon* de L. Parmentier (2). La disposition et les dimensions de la partie historique ont subi de grosses modifications et, si le volume est devenu vraiment un peu compact, il demeure presque indispensable par cette réunion énorme de matériaux. Ce n'est certes pas là qu'il faut chercher une orientation rapide et bien synthétique. Toutefois les études personnelles de K. Praechter sur les dernières périodes de la philosophie grecque ont contribué à rendre plus claire et mieux ordonnée, non seulement l'exposition du platonisme, mais peut-être surtout celle de la philosophie hellénistique et néoplatonicienne.

D'Allemagne encore nous vient, avec la date de 1919, la réédition de la *Philosophie der Griechen* de Ed. Zeller, première partie du premier volume par Lortzing et W. Nestle (3). Ce volume de presque 800 pages est consacré à l'étude des anciens Ioniens, des Pythagoriciens et des Eléates. On a respecté le texte de Zeller, soit pour l'exposition, soit pour les notes, et imprimé entre crochets les additions, souvent très importantes. Les chroniques de Lortzing et les multiples articles de W. Nestle sur la philosophie antésocratique les préparaient à mettre l'œuvre déjà ancienne de Zeller au courant des plus récentes publications.

Sur l'importance et la signification de la philosophie antésocratique, les éditeurs ont tenu à corriger, dans une addition (4), l'ex-

(1) Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 11e édition par Karl Praechter, Berlin, Mittler und Sohn, 1920, In-8 de xx-696 p. d'exposition, plus 300 pages de bibliographie avec les index.

(2) Bruxelles, Lamertin, 1913.

(3) E. Zeller. *Die Philosophie der Griechen* Erster Teil. Erste Hälfte, 6e édition par Fr. Lortzng et W. Nestle, Leipzig, Reisland, 1919. In-8 de xvi-782 p.

(4) P. 246-251.

Digitized by Google

position de Zeller. Pour celui-ci, la grande faiblesse de la pensée antésocratique était dans son impuissance à distinguer nettement le corps et l'esprit. C'est que Zeller avait trop uniquement regardé l'orphisme comme « une cosmogonie encore à moitié mythique » ; or, depuis la Psyche de Rohde (1), la critique actuelle serait plutôt portée à surestimer l'influence, sur la pensée grecque, de l'opposition orphique entre l'âme et le corps. D'autre part, l'orientation si nettement logique et dialectique de l'éléatisme est maintenant reconnue de tous, encore qu'on soit loin d'avoir complètement mesuré l'influence de cette veine antésocratique sur le platonisme et l'aristotélisme. Le livre qu'on trouvera peut-être le plus souvent cité dans ces additions est, il fallait s'y attendre, la thèse retentissante et très délibérément révolutionnaire de Karl Reinhardt (2). Comme elle prétend renouveler l'interprétation, non seulement de Parménide et Xénophane, mais encore d'Héraclite, Epicharme, Alcméon, Pythagore et les pythagoriciens, on ne pouvait manquer, dans tout ce que le présent volume apporte de nouveau sur ces phisophies, de trouver des références presque continues aux arguments de Reinhardt. J'ajoute tout de suite et je suis heureux d'ajouter que les éditeurs opposent une tranquille fin de non recevoir à l'outrance de la thèse. Je ne prétends pas la discuter ici. Je ne peux même en donner que les grandes lignes, en un dessin très raide. La *Vérité* de Parménide forme un tout dont les deux parties sont inséparables ; la seconde partie n'est pas « une histoire des erreurs humaines ; elle n'est ni éristique ni hypothèse », elle est l'explication génétique de cette erreur qui constitue le monde sensible (3). Toute la philosophie de la *doxa* repose sur l'antithèse des deux catégories être et non être et leur synthèse dans la troisième catégorie : ce qui, à la fois, est et n'est pas (4). Xénophane n'est pas le maître de Parménide ; il n'a pas donné l'impulsion première au mouvement éléatique, il n'a fait que développer dialectiquement la thèse de Parménide (5). C'est l'unitarisme de l'Etre qui est premier ; le théisme s'y introduit postérieurement et du dehors ; et nous sommes conviés à assimiler, sur ce point, l'évolution de la philosophie

(1) E. Rohde, *Psyche*. Tübingen, 1903, 3e éd., 2 vol.

(2) *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn, Cohen, 1916. In-8 de 263 p. avec index.

(3) *Op. cit.*, p. 10.

(4) *Op. cit.*, p. 29 et suiv.

(5) *Op. cit.*, p. 100 et suiv.

Digitized by Google

grecque à celle de la philosophie hindoue (1). Héraclite est postérieur à Xénophane, lui-même postérieur à Parménide, et constitue, avec Alcméon et Hippase de Crotone ou de Métaponte, « un groupe occidental, indépendant des Milésiens » (2). La théorie des oppositions pythagoriciennes est née des oppositions logiques de l'éléatisme ; « elle n'ouvre aucune route qui, des pythagoriciens, puisse nous faire remonter à Pythagore » (3). « La théorie de l'Etre, où parut s'épuiser la pensée éléatique, n'était pourtant que la partie la plus faible et la plus fragile de leur philosophie; ce qui en fut fécond, ce qui donna l'essor continu vers de nouvelles solutions, ce qui fut le problème dont l'apparition devait être l'événement décisif dans l'histoire de la pensée occidentale, c'est le problème de la δόξα ou le problème de la contradiction » (4).

La thèse de Reinhardt a beaucoup plus de brisures, de déviations et d'erreurs, beaucoup plus aussi d'orientations utiles et infiniment suggestives que ne peut l'indiquer un si raide dessin. Il y a mieux à faire qu'à la discuter. C'est de reprendre en grand l'étude critique de l'éléatisme, de ses sources, de son histoire, de sa portée. Si j'ai tenu à signaler ici ce livre déjà vieux de quelques années, c'est pour laisser prévoir au lecteur l'orientation du travail actuel ou prochain dans la critique de langue allemande et probablement bien ailleurs.

Dans le second volume de son Platon, Wilamowitz en appelle, contre Reinhardt, au témoignage de Platon dans le *Sophiste*. Platon, en faisant remonter l'éléatisme « jusqu'à Xénophane », nous apporte, pour la succession Parménide-Xénophane, un témoignage si net, qu'on doit refuser tout assentiment aux tentatives de Reinhardt, tendant à renverser les termes de ce rapport (5). Mais Wilamowitz n'en regarde pas moins la caractéristique de Xénophane, donnée par Reinhardt, comme « très précieuse ». Xénophane est, avant tout, un rhapsode. La distribution même des fragments entre les Silles et le Traité de la Nature n'a rien de certain. C'est du sys-

(1) P. 153, note 1.
(2) P. 229.
(3) P. 236-241.
(4) P. 247.
(5) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. *Platon*. Erster Band. *Leben und Werke*. In-8 de v-756 p. Zweiter Band. *Beilagen und Text kritik*, 452 p. Berlin, Weidmann, 1919. Le prochain bulletin de philosophie grecque analysera cet ouvrage. Ma citation se rapporte au tome II, p. 238, note 1. Le texte du *Sophiste* auquel se réfère Wilamowitz est 242 *d*.

Digitized by Google

tème de Parménide que sont partis les éléates postérieurs pour retrouver ou plutôt introduire une pensée systématique dans le poème de Xénophane. Celui-ci est à considérer et interpréter uniquement comme un poète « muss ganz als Dichter gefasst werden » (1). Nous reconnaissons là une thèse soutenue et dans l'*Aurore de la Philosophie grecque* de Burnet et, bien longtemps auparavant, dans la *Science Hellène* de Tannery (2).

Le nom d'Herman Diels est devenu inséparable de l'histoire de la philosophie grecque. Son édition des Doxographes, du Commentaire de Simplicius à la physique d'Aristote, des Fragments des Poètes Philosophes, les éditions successives des Fragments des Antésocratiques, ont donné aux historiens de solides instruments de travail. Ses multiples travaux sur le texte et les théories, non-seulement des philosophes, mais aussi des mathématiciens ou « mécaniciens » et des médecins et iatrosophistes grecs ont contribué aussi à lui créer, dans tout le domaine qu'explore l'histoire de la pensée antique, une autorité qui n'altère point l'allure tranquille et modérée de sa critique. J'aurai à signaler, au cours de ce bulletin, ses plus récentes publications sur Platon, Epicure, Lucrèce, Héron, la Mécanique de Philon (3). Aujourd'hui, je voudrais, de sa deuxième Etude sur Lucrèce, noter un passage dont l'objet nous ramène au débat sur la personnalité de Xénophane. Diels commente les beaux vers de Lucrèce, que je donnerai dans la récente et si parfaite traduction d'Alfred Ernout: « Pourquoi encore est-ce à heure fixe que la déesse du matin répand à travers les régions de l'éther l'aurore aux doigts de rose, et ouvre les portes à la

(1) P. 238, note 1.

(2) Tannery disait (p. 127) : « on le regarde trop comme un véritable philosophe, alors qu'en réalité c'est bien plutôt un poète humoriste ». Mais il se défendait (p. 134) « de chercher à le rabaisser comme penseur ». J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, trad. Reymond. Paris, Payot, 1919, p. 126-144. J. Burnet, *Greek Philosophy. I. Thales to Plato*, London, Macmillan, 1914. Il ne fut pas rhapsode mais « it is plain that he was not himself a scientific man » p. 36.

(3) *Lukrezstudien I*, (*Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenchaften*, t. XLI (1918), p. 912-939. — *Ueber Platons Nachtuhr*, ibid., t. XLVII (1915), p. 824-830. — *Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung*, ibid., t. XXXVII (1916), p. 886-909. — *Herons Bellopoiika*, Berlin, Reimer, 1918, dans *Abh. d. K. P. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Klasse*, nº 2. — *Exzerpte aus Philons Mechanik, B.* VII und VIII griechisch u. deutsch von H. Diels u. E. Schramm (ibid., nº 12, Berlin, de Gruyter, 1920).

Digitized by Google

lumière ? C'est que le soleil demeure toujours le même; mais, après son passage sous terre, au moment de revenir à l'horizon, il lance en avant ses rayons dont il tâche d'enflammer le ciel. Ou bien encore c'est qu'à heure fixe se rassemblent des feux, affluent régulièrement de nombreux atomes de chaleur qui chaque jour produisent un nouveau soleil doué d'une nouvelle lumière : c'est ainsi, dit-on, que des hauts sommets de l'Ida on aperçoit à la naissance du jour des feux épars, qui se réunissent ensuite en une sorte de globe unique, et forment un disque parfait. Du reste, on ne doit pas s'étonner ici que ces atomes de feu puissent si ponctuellement affluer au même endroit pour réparer l'éclat du soleil. Nous voyons, en effet, maint phénomène s'accomplir à date fixe dans tous les domaines de la nature. » (1). Or Diels établit, par le recours au texte bien connu « suivant Xénophane, le soleil se forme (chaque jour) de la réunion d'étincelles provenant des exhalaisons humides » et par une série d'inductions très intéressantes sur la tradition doxographique, que la seconde explication de Lucrèce pour le lever du soleil et l'observation même du lever sur le mont Ida remonte, en dernière analyse, à Xénophane (2). Xénophane, certes, s'est servi de ses théories sur la formation des astres pour démontrer la vanité de la croyance à la divinité des astres et fortifier sa lutte contre le polythéisme. J'ai plaisir à voir, à ce propos, hautement affirmée par Diels la très grande portée de cette explication naturaliste contre l'adoration antique des astres, dont la divinité est encore proclamée avec insistance par Platon et Aristote, « pourtant très proches, au point de vue théorétique, de la conception de l'Eléate » (3). Plaisir aussi à entendre redire quelle injustice il y a dans la thèse, maintenant un peu à la mode, que « ce sont les idées théologiques de Xénophane qui l'ont conduit à sa théorie des exhalaisons. Xénophane n'a rien d'un rêveur mystique; il est le digne continuateur de l'ἱστορίη ionienne. Partout où l'a conduit sa vie errante sur la terre étrangère, partout il a observé la nature d'un œil pénétrant » (4).

(1) Alf. Ernout. *Lucrèce. De la nature.* Tome II, société d'édition « Les Belles Lettres ». Paris, 1920, livre V, page 207, vers 656 à 679. Nous reviendrons à cette édition en traitant de l'épicurisme.

(2) H. Diels, *Lukrezstudien.* II. III (*Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1920, t. I, p. 2-18). On trouvera le texte relatif à la théorie de Xénophane traduit dans Tannery, p. 140, n° 3 et 4.

(3) H. Diels, *op. cit.*, p. 9.

(4) H. Diels, *op. cit.*, p. 5.

Digitized by Google

De Diels encore la publication d'un nouveau fragment de la Vérité du sophiste Antiphon. Le texte est tiré d'une dissertation en plusieurs colonnes sur le thème fameux de l'opposition « convention-nature », dissertation publiée dans le XI^e volume des *Papyri Oxyrhynchi* (1). Le même Antiphon avait écrit un livre sur « la concorde », où les avantages de la vie civilisée étaient célébrés par opposition à la vie de troglodytes que menaient encore certains sauvages et qu'avaient dû mener les premiers hommes. Nulle part on ne trouvera décrite en un plus beau langage la condition de cette humanité primitive que dans le *Prométhée* d'Eschyle : « Au début ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, il vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion. Ils ignoraient les maisons de briques ensoleillées; ils ignoraient le travail du bois; ils vivaient sous terre, comme les fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil. Pour eux, il n'était point de signe sûr ni de l'hiver ni du printemps fleuri ni de l'été fertile ; ils faisaient tout sans recourir à la raison, jusqu'au moment où je leur appris la science ardue des levers et des couchers des astres. Puis ce fut le tour de celle du nombre, la première de toutes, que j'inventai pour eux, ainsi que celle des lettres assemblées, mémoire de toutes choses, labeur qui enfante les arts. Le premier aussi, je liai sous le joug des bêtes soumises soit au harnais, soit à un cavalier, pour prendre aux gros travaux la place des mortels, et je menai au char les chevaux dociles aux rênes, dont se pare le faste opulent. Nul autre que moi non plus n'inventa ces véhicules aux ailes de toile qui permettent au marin de courir les mers » (2). J'emprunte la traduction au premier volume, tout récemment paru, de l'*Eschyle* de M. Paul Mazon; ce m'est un plaisir de terminer notre bulletin sur cette œuvre française d'érudition judicieuse, de clarté et de bon goût. Pour qui veut bien comprendre la philosophie grecque, étudier les grands tragiques n'est point pédanterie ou dilettantisme : Sophocle, Euripide, Critias, Démocrite, Platon, Isocrate, Moschion, c'est en un tel entrecroisement que se rencontrent, sur ce thème « des premiers

(1) H. Diels, *Ein neues Fragment aus Antiphons Buch ueber die Wahrheit*, (*Sitz. ber. d. k. pr. Ak. d. Wiss.*, t. XXXVIII (1916) p. 931-936).

(2) Paul Mazon, *Eschyle*, Tome I, *Les Suppliantes — Les Perses — Les sept contre Thèbes — Prométhée enchaîné*. Paris, Société d'édition « *Les belles lettres* », 1920. In-16 de 199 p. Je cite la traduction, p. 176 et 177, vers 447 à 468.

Digitized by Google

âges », poètes tragiques ou comiques, sophistes, philosophes et rhéteurs, et la critique moderne a tenté, à plusieurs reprises, de renouer tous ces fils aux « Antilogies » de Protagoras (1). M. Mazon, qui note, dans la prééminence attribuée à la science du nombre par la description d'Eschyle, l'influence de l'école pythagoricienne, se refuse, avec beaucoup de bon sens, à s'autoriser du seul rôle que joue le feu dans les bienfaits du Prométhée d'Eschyle pour chercher, à celui-ci, un modèle littéraire dans Héraclite (2). La double magie du feu, fulgurence divine, étincelle où s'allume toute vie et toute joie humaine, est, en effet, bien antérieure à toute philosophie. Mais l'idée mystique d'un dieu éducateur des hommes et l'idée rationalisante d'un progrès humain s'accomplissant en dépit de la jalousie des dieux se mêlent curieusement en de telles légendes. Je ne veux point entrer aujourd'hui dans le problème, plus ou moins soluble et rarement formulé en termes qui le rendent historiquement soluble, de la priorité littéraire en ces histoires de l'humanité primitive. Mais un fragment de Xénophane formule déjà l'idée de progrès actif et lent, où germeront tant de rêves plus ou moins philosophiques et tant de belles conquêtes humaines : « Non, ce n'est point dès le début, ce n'est point instruits par les dieux dans une révélation globale, c'est avec le temps, à force de recherches que les hommes trouvent le meilleur » (3). On aimerait pouvoir imaginer quel développement donnaient les « Silles » à une telle pensée et quelle part eut Xénophane, trop souvent dédaigné parce que poète, dans les ébauches grecques d'une science de la préhistoire.

Auguste Diès,
*Professeur aux facultés catholiques d'Angers.*

(1) W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, p. 28.
(2) P. Mazon, *Eschyle*, t. I, p. 177 notes 1 et 2.
(3) H. Diels, *Frag. d. Vorsokratiker*, t. I, p. 61. Xenoph., frgt. 18.

Digitized by Google

# CHRONIQUE D'HISTOIRE ANCIENNE DE L'ÉGLISE

## L'ÉGLISE AU IVe SIÈCLE

Mgr Batiffol me permettra de revenir sur un livre paru à la veille même de la guerre (1) auquel je dois une recension, et qui, d'ailleurs, par suite de la date fâcheuse de son apparition n'a pas été remarqué comme il le méritait. A ce volume qui se rattache par un lien intime au livre intitulé *l'Église naissante et le catholicisme* paru en 1909, fait suite aujourd'hui un ouvrage sur le catholicisme de saint Augustin. Les trois œuvres ont un titre commun ; sur la couverture de chacune le mot *catholicisme* s'écrit en grandes capitales. Toutes trois poursuivent un même dessein : montrer que les grands traits qui caractérisent le catholicisme d'aujourd'hui se retrouvent plus ou moins nets aux premières périodes de l'histoire de l'Église.

Ces traits s'ébauchent dès les premières organisations de l'Église naissante ; plusieurs d'entre eux s'accentuent fortement dans l'Église qui, au lendemain des persécutions, devient sous Constantin institution privilégiée et officielle, en attendant qu'elle devienne religion d'État. Enfin au moment même où l'Église d'État tend à prendre sa physionomie définitive, un théologien d'une rare puissance se rencontre qui fixera pour des siècles les vues essentielles de l'établissement ecclésiastique. Des diverses circonstances auxquelles il se trouve mêlé, des controverses variées qui l'occupent, le génie d'Augustin fera sortir les lignes principales de la théologie de l'Église. A cette théologie il manquera bien peu de choses, pour qu'elle soit la doctrine définitive et complète. Elle le deviendra quand s'y seront ajoutées des affirmations plus explicites sur les droits et la mission du pouvoir central dans l'Église. Sans doute le siège apostolique occupe déjà dans l'ecclésiologie d'Augustin une place considérable ; néanmoins les affirmations, et ce qui vaut mieux, les actes de la papauté qui se succèdent du milieu du IVe siècle au concile de Chalcédoine, apporteront une contribution encore plus importante à la théologie du pontificat suprême. Mgr Batiffol se propose d'y revenir dans un ouvrage qui fera suite

(1) P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, Gabalda, 1914. In-12 de VIII-542 p.

Digitized by Google

aux précédents, et qui terminera ainsi son étude du catholicisme, des origines à saint Léon. Puisse-t-il nous le donner bientôt!

C'est donc une thèse qu'entend démontrer Mgr Batiffol. A l'encontre de théoriciens divers, les uns récents, les autres depuis longtemps disparus, il veut prouver la parfaite solidité du système catholique, en montrer dans le passé chrétien les robustes attaches. Mais cette thèse il ne veut l'appuyer que d'arguments strictement historiques. Ses livres serviront grandement au théologien, mais ce ne sont pas, à proprement parler, œuvres de théologie ; c'est de l'histoire, dans le sens plein du mot, avec seulement, de ci de là, une brève invitation au lecteur à remarquer tel fait ancien, à le comparer avec telle doctrine enseignée aujourd'hui. Mgr Batiffol excelle à manier cette méthode : un mot jeté en passant, le bref commentaire d'un texte, ouvrent des perspectives qu'il est loisible à chacun de prolonger. Le tout est mené avec la vigueur et la décision d'un homme qui connaît son métier.

Des deux ouvrages que nous analysons ici, le premier est consacré principalement à l'histoire politique de l'Église entre les dernières années du IIIe siècle et l'avènement de l'empereur Julien. Le second est plutôt un exposé de l'ecclésiologie augustinienne, encore qu'un certain nombre des chapitres de ce livre soient la continuation naturelle de l'histoire du Donatisme commencée dans le précédent.

Un double fait caractérise l'histoire de l'Église au IVe siècle : l'établissement ecclésiastique s'affirme comme une société de plus en plus homogène, de plus en plus hiérarchisée, de plus en plus centralisée, et secondement cette société, une fois passés les mauvais jours de Dioclétien, tend à devenir une institution d'Etat. Mgr Batiffol a soigneusement noté les progrès de l'organisation ecclésiastique qui substitue à l'ancienne union des communautés chrétiennes, une plus rigoureuse dépendance des églises. C'est alors qu'on voit apparaître des évêques, qui, tout en restant les pasteurs d'une cité définie, président à des ressorts plus ou moins étendus, suivant l'importance de la ville même où ils siègent. L'évêque de la capitale d'une province devient le supérieur de tous les évêques du ressort administratif de sa capitale, en attendant que l'évêque de la capitale du diocèse civil devienne, suivant les lieux, primat, exarque ou patriarche. Bref nous assistons aux premiers développements de l'institution métropolitaine, institution qui aura des conséquences fort considérables dans la suite des temps.

Dans cette interdépendance des églises s'insère l'action de l'Eglise

Digitized by Google

romaine. Cette action est traditionnelle; elle s'est manifestée dès la fin du Ier siècle, quand Clément de Rome écrivait à l'église de Corinthe; elle est éclatante dans l'intervention du pape Victor lors des querelles sur la date de Pâques. Dans les controverses théologiques du IIIe siècle, elle s'est affirmée avec force lors de l'affaire de Denys d'Alexandrie. Cette action est un fait traditionnel, que nul ne peut contester. Le IVe siècle aura la tâche d'en formuler la théorie. A dire vrai c'est la pratique surtout qui devra ébaucher ces formules, et tout cela ne va pas sans des tâtonnements, sans même des retours en arrière. En définitive cette action de la papauté ne se laisse pas toujours aussi clairement discerner au milieu du IVe siècle, qu'à de certains moments du IIIe. Elle n'apparaît guère lors des premières luttes ariennes. Il est vrai qu'elle se manifeste avec une belle vigueur après la mort de Constantin. L'appel d'Athanase et de toutes les victimes de la faction eusébienne à la juridiction du pape Jules, n'est pas un fait nouveau dans l'Eglise; il est digne néanmoins d'être souligné. Mgr Batiffol parle avec raison, à ce propos, de la rentrée en scène de l'évêque de Rome.

Dès lors les faits vont se précipiter. A Sardique, en 343, l'autorité romaine traditionnelle est reconnue sans ambages par le droit écrit ecclésiastique. Sans s'arrêter à prouver une fois de plus l'authenticité des canons qui furent alors promulgués, l'auteur analyse soigneusement l'ensemble de ces textes qui sont comme une constitution *De episcopis*, et insiste sur ce fait qu'ils reconnaissent à l'évêque de Rome « une juridiction de cassation sur tout l'épiscopat catholique » p. 448. Il a soin d'ajouter, et avec combien de raison, que le concile de Sardique n'investit pas l'évêque de Rome d'un pouvoir nouveau; c'est évident pour quiconque a lu les lettres de saint Cyprien, antérieures de cent ans.

En même temps qu'elle exprime de plus en plus dans son organisation extérieure les principes de l'unité ecclésiastique, l'Eglise, durant la première moitié du IVe siècle, tend à devenir une institution d'Etat. La plus grande partie du livre de Mgr Batiffol décrit justement les étapes diverses par lesquelles elle a dû passer pour arriver à ce résultat; la première reconnaissance par Alexandre Sevère de la corporation chrétienne, la tolérance religieuse de la fin du IIIe siècle, et puis, après les angoisses effrayantes de la persécution de Dioclétien, la reconnaissance officielle par l'Edit de Milan. Ecrivant au lendemain du seizième centenaire du triomphe constantinien, l'auteur devait étudier, avec l'évolution de la religion de l'empereur, les tenants et aboutissants de sa politique; il l'a fait avec



Digitized by Google

beaucoup de pénétration en tenant compte de l'abondante littérature suscitée par les fêtes du centenaire. Surtout il a bien souligné que la date de 313 marque un moment unique dans l'histoire religieuse de l'Empire Romain, celui où le pouvoir impérial essaie de tenir la balance égale entre les diverses religions qui se partagent les esprits. Moment unique ; car dès le lendemain l'équilibre sera rompu. Les vieilles habitudes romaines étaient plus fortes que toutes les bonnes volontés. La conception de l'Etat religieux, obligé de faire respecter sur la terre les droits de la divinité, cette conception qui est à l'origine du droit persécuteur, voici qu'elle joue maintenant en faveur de l'Eglise chrétienne, contre le paganisme, contre les dissidences. L'histoire du schisme donatiste est une première illustration de ce renversement des choses. Mgr Batiffol a cherché à caractériser les attitudes diverses de Constantin dans la question religieuse comme les expédients d'une politique au jour le jour, p. 269. Il y a plus que cela, plus que la légèreté dont Tillemont accuse le premier empereur chrétien ; il y a dans ces variations les reprises, timides d'abord, puis s'affirmant de plus en plus, du principe romain, qui s'affichait énergiquement dans l'édit de Dioclétien contre les Manichéens. De ce remploi de la vieille formule romaine les conséquences devaient être considérables ; poussée à bout cette politique religieuse mène droit au Césaro-papisme ; et il n'a pas fallu longtemps pour que l'Eglise en fît la triste expérience.

Sans doute l'attitude de Constantin sur son déclin, celle de Constance après 350, n'est pas encore celle d'un césar dictant à l'Eglise son *Credo* ; c'est néanmoins l'Etat mettant sa puissance au service de toutes les orthodoxies successives qui parviennent à capter la faveur impériale ; le Saint-Synode de l'Eglise russe orthodoxe était déjà en germe dans la Σύνοδος ἐνδημοῦσα qui depuis Constance se transporte dans les fourgons du quartier-général de l'empereur. Et combien cette puissance de la cour fait échec à l'autorité traditionnelle de l'évêque de Rome, c'est ce qu'il est trop facile de constater. L'amoindrissement du Siège pontifical, à de certains moments du IVe siècle, dont on a voulu faire état contre la papauté, coïncide justement avec les époques où le pouvoir impérial se préoccupe de régler personnellement le sort de l'Eglise. Sylvestre est effacé par Constantin, comme Libère est diminué par Constance et quand, avec Damase, la papauté reprendra figure, c'est que Valentinien aura proclamé sa neutralité dans les questions confessionnelles. En résumé l'union de l'Eglise et de l'Etat au IVe siècle se réalise trop vite; elle est dès l'abord trop étroite; dès le début elle se montre

Digitized by Google

grosse de conséquences extrêmement graves. Le livre de Mgr Batiffol le fait comprendre à chaque page.

L'auteur n'a pu évidemment qu'indiquer toutes les questions de détail que soulève son exposé ; on aurait aimé néanmoins trouver quelque justification de l'attitude qu'il prend devant certains problèmes. La non-authenticité de plusieurs des documents de la *Vita Constantini* est-elle aussi évidente qu'il le prétend ? — Le rôle de Constantin au Concile de Nicée semble avoir été au moins aussi actif que celui des délégués romains. C'est à eux incontestablement que l'empereur a emprunté le *consubstantiel*, mais c'est son énergique pression qui l'a fait accepter par les Orientaux. — Une étude plus complète du cas du pape Libère aurait été la bienvenue. Sans doute cette question n'a plus l'importance que, très artificiellement, certains lui ont donnée dans le passé pour les besoins de causes indéfendables. Mais puisque l'on y touchait, on pouvait donner sommairement les raisons qui militent contre l'authenticité des fameuses lettres *Pro deifico*, *Quia scio vos* et *Non docco* (1). Après tout, la faiblesse du pape Libère, si tant est qu'elle se soit produite, ne compromettrait que la dignité personnelle d'un pontife encore plus malheureux que coupable.

Le travail de Mgr Batiffol sur l'ecclésiologie de saint Augustin (2) est d'inspiration plus strictement théologique que le précédent. Il s'agit de retracer les étapes diverses suivies par l'esprit du grand docteur dans son élaboration du concept d'Eglise.

Ce n'est pas à dire que l'histoire de l'Eglise ne tienne dans le volume une grande place ; on y trouvera un récit fort détaillé de la controverse donatiste avant Augustin, et une description très poussée des tentatives diverses faites par le pouvoir impérial pour appointer le différend qui depuis plus d'un siècle séparait l'église des martyrs de l'église des traditeurs. Parmi les prédécesseurs d'Augustin qui se sont exercés dans la controverse antidonatiste, il faut citer à une place d'honneur Optat de Milèse, à qui est consacrée une étude à la fois littéraire et théologique fort

(1) J'avoue que pour mon compte ces raisons me semblent faibles, et je m'en tiens pour l'instant aux conclusions qu'a développées M. J. Zeiller dans l'article du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* (1913), p. 20-51.

(2) *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, Gabalda 1920, 2 vol. in-12 de VIII-556 p.

Digitized by Google

copieuse, et des plus intéressantes. Nous n'avions pas encore sur ce docteur de second ordre de travail aussi net et aussi compréhensif (1).

L'histoire du pélagianisme est également traitée avec beaucoup d'ampleur. Après avoir exposé les premiers démêlés de Pélage avec l'église d'Afrique, l'auteur raconte les tentatives faites par Célestius pour obtenir l'appui des églises orientales, la reprise de l'affaire à Carthage en 416, enfin l'appel interjeté à Rome par les deux parties, qui aboutit à la condamnation par Innocent I des doctrines pélagiennes. Suit le récit des attitudes successives du pape Zozime dans la cause de Pélage : la proclamation par lui de l'innocence personnelle de Pélage et de Célestius, le refus catégorique opposé par l'église africaine de revenir sur une affaire définitivement jugée, le maintien par elle, dans le concile de mai 418, de la première condamnation, le tout aboutissant à la volte-face du pape Zozime lequel, sur les instances du pouvoir civil, lance sa *Tractoria* et condamne ceux qui avaient si bien réussi d'abord à le circonvenir.

Il s'en faut d'ailleurs que cette démarche du Souverain Pontife rétablisse aussitôt l'antique harmonie entre Rome et Carthage. Un conflit, bénin sans doute, mais réel, va continuer pendant huit ans entre les deux églises. Cette fois la lutte passe du terrain doctrinal sur celui du droit canonique; il s'agit de la question, toujours brûlante en Afrique depuis l'époque de Cyprien, des appels interjetés à Rome par les évêques ou les clercs qui se croient lésés par les jugements de leurs supérieurs ou de leurs pairs africains. L'Afrique se cramponne à sa vieille discipline, qui prétend régler en terre africaine toutes les affaires d'ordre personnel qui y ont pris naissance. C'est une inconséquence sans doute, puisque les questions doctrinales que l'on n'hésite pas, quand le cas se présente, à soumettre au jugement romain, revêtent souvent, pour ne pas dire toujours, un caractère d'ordre personnel. Mais on n'y prend point garde, et le désir s'affirme de maintenir une stricte autonomie administrative.

Vainement la papauté se réclame de son droit traditionnel; elle allègue le texte précis consigné dans les canons de Sardique : Carthage conteste et le fait traditionnel et son expression dans le

(1) La notice sur Tyconius est trop brève, elle ne met peut-être pas en suffisante lumière ce personnage si curieux qui essaie de se tenir en équilibre entre catholicisme et donatisme, et finalement se voit abandonné par tous.

Digitized by Google

droit écrit, et finalement, en 426, interdit tout appel à Rome, même quand il s'agit d'évêques. On dirait vraiment d'un premier crayon de l'Eglise gallicane, et ces africains qui sollicitent de Rome des décisions dogmatiques et lui interdisent toute intervention dans les affaires proprement locales font inévitablement songer aux évêques français du XVII^e siècle, pressant la condamnation du Jansénisme en cour de Rome et rédigeant en même temps les quatre articles de 1682. Qu'on allègue toutes les explications qu'on voudra, qu'on fasse état le plus largement possible des maladresses commises en Afrique par les envoyés pontificaux, cette attitude de l'Eglise de Carthage dénonce une survivance de particularisme qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire du dogme de la papauté. Le chapitre que lui consacre Mgr Batiffol est sans doute le plus intéressant et le plus neuf de tout son livre.

On souhaiterait néanmoins lui voir étudier avec plus de précision encore la position prise par Augustin dans ces conflits. On aimerait savoir si l'évêque d'Hippone s'est vraiment tenu à l'écart du concile de 426, ou s'il a fait cause commune avec lui La première hypothèse paraît assez invraisemblable quand l'on songe au rôle considérable qu'Augustin jouait en ces années dans l'Eglise d'Afrique. Que la communion n'ait pas été rompue entre lui et le pape Célestin, le fait semble hors de conteste ; mais ici non plus Augustin ne fait pas bande à part, car il ne semble pas que la *déclaration de 426* ait amené une rupture officielle entre Rome et l'Eglise d'Afrique. Et si Augustin ne s'est point séparé dans la circonstance de l'ensemble des africains, cela est d'importance. Quand l'on étudiera d'une manière théorique son ecclésiologie, il y aura lieu de se rappeler qu'à Carthage, en 426, les africains se permettaient d'écrire au pape Célestin : « Pense-t-on que Dieu inspire plus de justice à quelque évêque en particulier qu'une assemblée conciliaire » ? L'esprit de saint Cyprien n'était pas mort dans l'Afrique du V^e siècle.

Mais toutes ces questions historiques ne sont que le cadre extérieur dans lequel a évolué l'activité d'Augustin ; et pour Mgr Batiffol, elles ont surtout de l'importance en ce sens qu'elles ont amené le développement de ses pensées théologiques relativement à l'Eglise. Au sortir de la crise manichéenne qu'il a traversée, l'Eglise est d'abord apparue à Augustin comme la règle de foi ; à son esprit assoiffé de certitude, et que le rationalisme manichéen n'a pas su contenter, elle s'est présentée comme l'autorité qui donne le calme à l'intelligence plus encore que comme la dispensatrice des grâces qui fortifient la volonté. Elle n'est pas seulement une règle

Digitized by Google

de foi, elle devient par surcroît pour Augustin et pour tous ceux qui le suivront un motif de crédibilité. Bien avant le Concile du Vatican, le nouveau converti parle de ce grand fait de l'Eglise, qui est, pour quiconque l'étudie avec le désir sincère d'arriver au vrai, une première et très puissante raison de croire. Bien avant la controverse protestante il établit que les livres saints ne se suffisent pas à eux-mêmes, qu'ils ont besoin, pour s'imposer à l'assentiment du croyant, d'un magistère vivant, continu, qui en garantisse et l'authenticité et la valeur, qui en fixe, en des cas difficiles, la légitime interprétation. Tout ceci qui est classique, Mgr Batiffol l'a exposé d'une manière fort neuve, fort complète, toujours appuyée par de copieuses références.

La controverse avec les donatistes posait un autre problème, celui de la discrimination de la véritable Eglise parmi les sociétés qui se réclament du Christ. Déjà, en réaction contre Parmenius, Optat de Milène avait cherché à découvrir les notes ou caractères de la véritable Eglise. Contre le docteur du Donatisme qui avait tenté de prouver que, seul, son établissement conservait les *dotes*, qui font une Eglise, Optat avait montré ce qui manquait à cette communauté chrétienne. Confinée en Afrique, privée de l'union avec les Eglises apostoliques, elle apparaissait à tous comme une institution locale, incapable d'abriter tous les fidèles; la catholicité lui manquait. Le donatisme le savait; il en souffrait; il avait beau se dire qu'il était le petit reste des croyants demeurés fidèles au milieu de l'apostasie générale; quelle impression pouvaient faire de telles protestations à une époque où le christianisme s'affirmait de plus en plus comme conquérant du monde? Cette note de catholicité, Augustin allait la reprendre avec une rigueur inouïe. Sans doute dans sa controverse avec le Donatisme, il s'attaquera d'abord à l'erreur fondamentale, à cette fausse théologie sacramentaire qui, depuis saint Cyprien, se perpétuait en Afrique. Avec une prudente habileté, il s'efforcera (sans peut-être y réussir) d'enlever à ses adversaires l'autorité du grand évêque de Carthage; puis, quand dans le *De Baptismo*, qui est de 400, il aura ainsi précisé la notion du sacrement et de son efficacité absolue dans quiconque n'y met pas d'obstacle, il pourra nettement poser le problème de la véritable Eglise. La véritable Eglise c'est celle qui est catholique, non seulement de nom, mais de fait, celle qui répandue dans tout l'univers (au delà des frontières déjà croulantes de l'empire romain, Augustin aperçoit le christianisme chez les Barbares), doit offrir à toutes les âmes le moyen de salut. Puisqu'en dehors d'elle il est impossi-

Digitized by Google

ble de se sauver, puisque hors de l'Eglise le Saint-Esprit est inopérant, il faut bien que l'Eglise puisse dépasser les frontières étroites où s'enferme le Donatisme. L'Eglise doit être sainte, sans aucun doute, mais l'axiome *Ecclesia in sanctis est* ne se vérifiera adéquatement que dans le royaume céleste. Et l'on voit comment Augustin constitue d'une manière presque définitive le chapitre des *notes* ou caractères de la véritable Eglise.

Et lui aussi est le premier témoin des affirmations contenues dans une autre partie de nos modernes traités de l'Eglise. C'est une question singulièrement délicate que celle des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Elle s'est posée, nous l'avons vu, dès le lendemain de la conversion de Constantin; et ce sont les donatistes, qui, les tout premiers, ont fait appel au bras séculier. La chose a tourné contre eux et ils ont vraiment mauvaise grâce de se plaindre; et puis ils oublient un peu vite que si les *executores* de l'édit d'union ont eu parfois la main lourde, leurs alliés à eux, les circoncellions, n'avaient pas non plus la matraque légère. Augustin avait bien le droit de le penser et de le dire. Allant plus loin, il esquisse une doctrine de l'intervention du pouvoir civil dans les matières religieuses. Obligé de par ses fonctions à réprimer le mal, le péché, le pouvoir civil est armé au premier chef contre le mal par excellence, contre le péché qui englobe tous les autres : l'infidélité, l'hérésie. Cela peut mener très loin; Augustin l'a bien vu; il se défend d'accorder au pouvoir civil le droit d'infliger la peine de mort dans les questions d'hérésie. Le principe est posé; le Moyen Age, qui a pleine confiance en Augustin, tirera un jour de ces principes de terribles conséquences.

La controverse pélagienne donnera à saint Augustin l'occasion d'achever les grandes lignes de son ecclésiologie. Nous avons vu comment de bonne heure les pontifes romains furent amenés à intervenir. C'est après que le pape Innocent I a confirmé les décisions prises en 416 à Carthage et à Milève qu'Augustin, dans un sermon prêché le 23 septembre 417 *ad mensam Cypriani*, prononce la phrase bien connue : « *De hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error* ». La phrase s'est transformée en l'aphorisme célèbre : « *Roma locuta est, causa finita est* », lequel est évidemment beaucoup plus plein que la formule primitive. Le fait que le pape Zozime se livra à un nouvel examen de la cause de Célestin est bien une indication qu'à Rome même on ne considérait pas le jugement porté par Innocent I comme aussi irré-

Digitized by Google

formable que l'affirmait Augustin. Il ne faut jamais perdre de vue que, dans tous les procès doctrinaux qui sont faits alors (c'est encore plus vrai pour l'Orient à partir de 431), les questions de personnes jouent un rôle considérable; ce sont moins des doctrines que l'on juge que des hommes. Il s'ensuit que les décisions prises n'ont pas toujours un caractère extrêmement précis. Et la phrase d'Augustin voudrait peut-être seulement dire qu'il n'y a pas à rouvrir, en l'absence d'un fait nouveau, un débat, jugé régulièrement, et où l'Eglise romaine a confirmé le jugement de l'Eglise de Carthage. Cette petite remarque ne m'empêche pas d'ailleurs de convenir avec Mgr Batiffol qu'Augustin a considéré l'Eglise romaine comme l'arbitre définitif des controverses dans les matières de foi et tout l'essentiel de l'infaillibilité pontificale est là.

Ni cette légère critique ni les autres qui se retrouvent dans cette recension, ne sauront nuire à l'impression d'ensemble. Cette œuvre de Mgr Batiffol est un fort bon livre, plein de choses, plein d'idées, plein de remarques ingénieuses, le livre d'un homme qui a prodigieusement lu et sait faire profiter les autres de ses lectures.

E. Amann.

---

## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

### QUELQUES MANUELS RÉCENTS DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Mieux peut-être que la production scientifique, toujours réservée à une élite, la littérature des manuels permet d'apprécier le niveau moyen des études théologiques. Il nous en arrive justement de divers pays.

Jusqu'ici l'Espagne se tenait encore, comme on l'a dit, « à l'arrière-plan du mouvement scientifique contemporain » (1). L'heure approcherait-elle où la contemplation de son glorieux passé ne lui suffirait plus? Toujours est-il que le nouveau manuel, dont Mgr Zubizarreta entreprend la publication, manifeste le plus louable souci d'actualité (2). Dans la bibliographie et dans les notes on voit

(1) P. Dominique de Caylus, art. *Espagne*, dans *Dict. théol. cath.*, fasc. 35 ; col. 596.

(2) Mgr Fr. V. Zubizarreta, O. C. Exc. (= P. Valentinus ab Assumptione), *Theologia dogmatico-scolastica*, t. II : *De Deo uno, de Deo trino et*

Digitized by Google

figurer les noms d'auteurs récents, de langue française ou anglaise, voire même allemande. « J'ai souvent, déclare l'auteur, consulté et loué les anciens théologiens ; mais j'ai admis également les recherches des plus récents, là où elles me paraissaient utiles. » C'est ainsi qu'on le voit s'intéresser à la théologie des Pères anténicéens, au *Comma johanneum* ou aux divers problèmes posés par les premiers chapitres de la Genèse.

Ses solutions sont, en général, aussi modérées que son information est exacte. « J'ai, dit-il, embrassé les opinions de saint Thomas et des Thomistes, qui me paraissent mieux accréditées en philosophie et en théologie, mais sans rien enlever à la valeur des autres écoles catholiques... J'ai quelquefois attaqué des doctrines, jamais leurs auteurs. » Ce volume donne, au total, la meilleure idée du mouvement qui commence *tra los montes*.

Il paraît que l'usage était général, dans l'ancien empire d'Autriche, d'absorber toute la théologie dogmatique en un an, au prix de neuf ou dix heures par semaine. C'est peut-être bien peu de temps pour une aussi vaste matière. Quoi qu'il en soit, c'est en vue d'un enseignement de ce type que M. le Dr Sanda a conçu sa *Synopsis* (1).

Un manuel de ce genre doit forcément être court. Le premier volume résume en moins de 400 pages la moitié de la théologie dogmatique. Encore y insère-t-il un traité *De virtutibus infusis* (p. 213-300), qui n'est pas généralement rattaché à cette discipline. Cette insertion vient couper en deux le traité de la Grâce. Plan qui veut souligner la grande différence qui existe entre les questions de la grâce habituelle et de la grâce actuelle ; mais est-il bien méthodique de faire passer celle-ci après celle-là ?

L'exposition de l'auteur est sobre et dense : ce qui est un avantage auprès de la perte de temps qu'imposent tant de manuels trop verbeux. Mais les parties historiques se réduisent presque toujours à un simple dossier de textes, qui ne sauraient se suffire sans un commentaire. Propre à rendre service aux étudiants pressés, cet ouvrage laisse toute leur raison d'être scientifique aux manuels plus étendus.

Sous un format à peine plus considérable, le manuel publié par

*de Deo creatore*, Burgos, El Monte Carmelo, 1919. In-8° de 712 p. Prix : 10 pesetas.

(1) Dr A. Sanda, *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1916. In-8° de xxiv-384 p. Prix : 5 fr. 20.

Digitized by Google

M. le Dr Diekamp, professeur à l'Université de Münster, s'annonce comme une contribution autrement importante à la science théologique (1). L'auteur se propose de combler une lacune de la littérature allemande, en exposant à ses lecteurs le dogme catholique d'après la doctrine de saint Thomas; et il ne veut pas chercher celle-ci en dehors de l'école thomiste. C'est dire combien cet ouvrage correspond étroitement aux « directions » bien connues du Saint-Siège. Il se garde, au demeurant, d'en étendre indûment la portée. « Elles sont, dit-il (p. 50), une approbation autorisée de sa doctrine, non pas sans doute considérée en elle-même dans tous ses détails, mais bien dans son ensemble, de telle sorte que les parties essentielles de son système sont intrinsèquement vraies au sens théologique et offrent pour la preuve théologique une pleine sécurité ».

Fidèle à ce programme, l'auteur utilise largement les principes de saint Thomas et s'applique à défendre ses opinions sur les points contestés, mais non sans faire au préalable l'exposé complet et la discusion loyale des opinions adverses. On peut cependant estimer qu'il force un peu la note en décernant le titre de *conclusio theologica* à l'explication thomiste de la Trinité, qui ramène la génération du Fils à un acte d'intelligence et la procession du Saint-Esprit à un acte d'amour (p. 267 et 278). Le moyen âge a essayé d'autres explications, qui ne sont pas sans valeur et qu'on n'a pas le droit d'exclure *a priori*.

Étant donnée cette inspiration, il est inévitable que l'auteur s'attache de préférence aux problèmes scolastiques. Sans être négligés, les arguments scripturaire et patristique manquent un peu d'envergure et l'exposé théologique lui-même souffre parfois d'un morcellement excessif. Mais, dans l'ensemble, ce nouveau cours est une bonne présentation de la théologie thomiste, de forme claire et méthodique, succincte et personnelle, très utile, par conséquent, à ceux-là mêmes qui n'en adopteraient pas toutes les positions.

Chez nous, les *Leçons* de M. Labauche continuent à jouir d'une faveur bien méritée. Le premier volume parut en 1908. Or, dans l'intervalle de ces douze années, malgré les difficultés de toutes sortes qui n'ont pas cessé d'assaillir la librairie théologique, il atteint

(1) Dr Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, 3e édition, Münster, Aschendorff, 1921. T. I, in-8° de XII-308 p. Prix : 20 mk.

Digitized by Google

aujourd'hui sa quatrième édition (1). Le succès en ces matières est un témoignage qui ne trompe pas.

Il a d'autant plus de prix qu'il consacre une méthode. Toute théologie catholique doit nécessairement se préoccuper d'asseoir la foi sur des bases positives; mais jadis trop souvent la preuve d'Écriture restait faible, faute d'ampleur ou de critique, et celle de tradition se trouvait réduite à presque rien. A cette argumentation faite de textes épars et commentés d'un point de vue purement dialectique M. Labauche a substitué de larges exposés historiques, où il s'applique à saisir dans toute son intégrité la doctrine de l'Écriture ou des Pères et à marquer les principales nuances de son développement. Ce qui revient à faire passer dans l'enseignement les résultats acquis de l'exégèse et de l'histoire des dogmes. N'est-ce pas le seul moyen de retrouver dans sa plénitude et sa vérité le courant de la révélation?

D'aucuns cependant furent surpris, sinon inquiets, que M. Labauche se risquât à traiter en français de ces graves matières. L'accueil favorable qu'il a reçu dans tous les milieux est la preuve que cette manière répondait à un besoin.

J. Rivière.

(1) L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*. Dogmatique spéciale, t. II : *L'homme*. Paris, Bloud et Gay, 1921. 4e édition. In-8° de VII-441 p.

Digitized by Google

# COMPTES RENDUS

Dr M. Laros, *Kardinal Newman*, Mayence, Mathias-Grünewald, 1920. In-16 de VIII-104 p.

« Ce qu'il y a de plus admirable dans le christianisme, c'est une âme chrétienne ». Il est assez intéressant de lire ce mot de Faguet au frontispice de la petite collection de « figures religieuses » (*Religiöse Geister*) que publie en ce moment la maison Mathias-Grünewald. Serait-ce un indice de la pénétration française en Rhénanie? En tout cas, la brochure sur le cardinal Newman que j'ai sous les yeux a tout ce qu'il faut pour faire connaître la vie et l'âme du grand converti, dont le culte reste bien un signe des temps.

J. Rivière.

C. Hohenlohe, *Beiträge zum Einflusse des kanonischen Rechts auf Strafrecht und Prozessenrecht*, Innsbruck, Verlaganstalt Tyrolia, 1918. In-8° de 71 p. — Laurent, *Directoire pratique pour le clergé d'après le nouveau code canonique et les décisions récentes des congrégations romaines*. Paris, Téqui, 1920. In-12 de 267 p.

1. — Le P. Hohenlohe s'est proposé de démontrer l'influence du droit canonique sur le droit séculier, et particulièrement sur le droit criminel. Après avoir essayé de préciser l'idée de *délit*, en droit ecclésiastique, il s'efforce de mettre en lumière l'adoption, par le droit laïque, de cette conception ecclésiastique, caractérisée par l'importance qu'elle attache à la libre volonté, et l'étroite relation qu'elle admet entre la responsabilité et la faute. Puis il montre un certain nombre de délits, d'abord purement ecclésiastiques, s'introduisant dans le droit séculier criminel. Passant ensuite aux peines elles-mêmes, il estime que, sur ce point encore, le droit canonique a été le modèle copié plus ou moins consciemment par le droit séculier. Enfin, il étudie l'influence ecclésiastique sur les procès civils, et notamment sur la manière d'administrer la preuve. C'est une dissertation où l'on aimerait parfois à trouver un peu plus de clarté. Cependant, si elle n'apporte pas beaucoup d'éléments nouveaux, elle témoigne au moins, chez son auteur, d'une juste admiration pour le droit canonique, et d'un louable effort pour mettre en évidence ce dont les codes modernes lui sont redevables.

Digitized by Google

2. — Il ne faut pas demander au livre de M. Laurent plus que son titre ne promet. L'auteur a voulu composer un directoire pratique, pour le clergé. Procédant par questions et réponses, il expose la législation actuelle sur la discipline sacramentaire, le ministère pastoral et la vie sacerdotale. Après chaque réponse, des références précises permettent au lecteur de se reporter aisément aux sources : le code de droit canonique et quelques décisions des congrégations romaines. Une bonne table alphabétique facilite l'usage de ce manuel. Il ne s'agit point d'un ouvrage scientifique : c'est plutôt un *vade-mecum*; mais, comme tel, il peut rendre service au clergé paroissial.

V. Martin.

Marcellin Boule, *Les hommes fossiles, Éléments de paléontologie humaine*. Paris, Masson, 1921. In-8° de xi-492 p. et 239 fig.

J'ai exposé ailleurs — avec le développement que comportait le sujet — les grandes lignes de cette magistrale synthèse. J'en ai dit la valeur ; j'ai noté les points qui me paraissaient exiger des réserves, sur le terrain philosophique en particulier. Je n'y reviendrai pas ici. Je dois tout au moins présenter cet ouvrage, indispensable à quiconque veut être au courant des connaissances actuelles sur les hommes fossiles.

Après l'historique des découvertes, M. Boule aborde la chronologie relative et absolue des temps quaternaires, étudie successivement les primates actuels et les singes fossiles, le pithécanthrope, le problème de l'homme tertiaire et celui des éolithes. Avec le chapitre VI, nous entrons dans le vif du sujet : c'est la description des races du quaternaire ancien, celle de l'*Homo Neanderthalensis*, des hommes de l'âge du Renne ; c'est ensuite un essai de rattachement de l'humanité géologique à l'humanité actuelle, un aperçu des découvertes extra-européennes : ce sont enfin les conclusions générales. J'attire l'attention sur les chapitres traitant des races chelléennes et de Neanderthal : à n'en pas douter ces anciens types rendent moins profond l'abîme qui, à première vue, semble séparer le corps de l'homme de celui de l'animal. Le lecteur impartial ne peut échapper à cette impression que l'évolution du groupe humain se présente sous le même aspect et dans les mêmes conditions que celle des autres groupes paléontologiques. Considéré dans son organisme physique, l'homme est un primate, le plus élevé des primates, certes, mais ayant des affinités incontestables avec les singes, surtout avec les anthropomorphes.

Digitized by Google

Quel est ce degré d'affinité? Quels rapports généalogiques unissent les hommes et les autres branches de l'arbre des primates? En dépit des multiples essais de reconstitution qui furent et sont encore tentés, le paléontologiste doit avouer son ignorance : dans l'état présent des recherches, il ne peut « résoudre d'une façon complète le problème angoissant de nos origines ». Quoi qu'il en soit ou qu'il en advienne d'ailleurs, le paléontologiste aurait tort de transposer ses conclusions, légitimes tant qu'il s'agit de l'ordre physique, dans l'ordre moral et spirituel. Une transposition de ce genre dépasserait sa compétence, il ne faut point l'oublier.

Cette réserve faite, je souscris volontiers à l'appréciation d'un collègue du savant auteur : « M. Boule a envisagé le problème de de nos origines dans sa totalité. Il a posé toutes les questions qu'il soulève, sans en esquiver aucune ; il a donné à un grand nombre d'entre elles des solutions en accord avec tous les faits connus à ce jour, c'est-à-dire les plus satisfaisantes en l'état actuel de la science, mais toujours en en marquant le caractère hypothétique : il n'a cherché à masquer aucune des énormes lacunes de la paléontologie humaine; s'il a tenu à consigner dans son livre tout ce que nous savons, il n'a pas hésité à y indiquer tout ce que nous ignorons encore. Dans l'un et l'autre cas, il a fait œuvre de savant impartial et ce n'est pas un des moindres mérites du bel ouvrage dont il vient d'enrichir la science française. »

G. Drioux.

A.-D. Sertillanges, *La vie catholique*. Première Série. Paris, Gabalda, 1921. In-16 de 297 p. Prix : 8 francs.

« En Jésus a commencé l'union de la nature divine et de la nature humaine, afin que celle-ci, par le moyen de cette participation à la divinité, devienne à son tour divine, et cela non pas en Jésus seulement, mais en tous ceux qui par la foi embrassent la vie enseignée par Jésus. » Le P. Sertillanges aurait pu donner comme exergue à son volume cette parole d'Origène (1).

De même, en effet, qu'en la personne de Jésus Dieu a réalisé l'union parfaite avec lui-même d'une humanité individuelle, le rôle de l'Église est de continuer dans le monde spirituel une sorte d'Incarnation morale et sociale, qui aboutisse à transformer en Jésus-Christ toute vie et toute la vie. Ces principes une fois posés,

(1) Origène, *Contra Cels.*, III, 28. — *P. G.*; t. XI, col. 956.

Digitized by Google

l'auteur les applique d'abord aux formes essentielles, puis aux principales contingences de l'activité humaine, de manière à mettre en évidence, avec les obligations indispensables du chrétien, les ressources que sa foi lui offre et l'esprit qu'elle lui impose pour que s'accomplisse le plan surnaturel de Dieu sur l'humanité.

Une forme très personnelle et très soignée, bien que la recherche s'y fasse parfois un peu trop sentir, donne à ces hautes méditations, à la fois abstraites et mystiques, le cachet de la suprême distinction.

J. Rivière.

Pierre von der Meer de Walcheren, *Journal d'un converti*, avec une Introduction par Léon Bloy. Paris, Téqui, 2e édit., 1921. In-16 de XVI-285 p. Prix : 5 francs.

Fait pour Dieu, l'homme ne trouve son repos qu'en Dieu. Rarement récit de conversion fut autant que celui-ci la vivante illustration de cet adage augustinien. Ame d'artiste, mais rongé par le plus profond scepticisme, l'auteur est peu à peu rapproché de la foi par le problème du monde et l'inquiétude de la destinée, en un mot par la nostalgie du Dieu vivant : forces intérieures que le spectacle de la nature, l'art et la vie liturgiques, l'exemple d'un grand chrétien favorisent du dehors. Tout cela est classique au fond et raconté de la manière la plus prenante. De telles confessions sont la preuve que le besoin religieux n'est pas un mot vide de sens, ni la puissance spirituelle de l'Église une thèse de cabinet.

J. Rivière.

Dr Le Bec, *Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles*, Paris, Beauchesne, 1920. In-16 de 264 p. et IV planches.

Comme complément à son livre sur les *Preuves médicales du miracle*, le Dr Le Bec a voulu publier « une étude plus technique et plus ample, qui fût comme le guide du médecin invité par l'autorité ecclésiastique à donner son avis sur une guérison présentée comme miraculeuse, ou simplement désireux de se faire à son sujet une conviction raisonnée ». Adressée à des médecins par un médecin qui est en même temps un croyant, cette leçon de critique ne peut manquer d'avoir un grand poids. Elle est dominée par ce principe qu'on « doit présumer naturelle toute guérison, même obtenue par la prière, jusqu'à preuve suffisante de son caractère miraculeux ». L'Église s'est toujours inspirée de cette règle, qui appelle la critique

Digitized by Google

avec toutes ses rigueurs, au lieu de la considérer, avec certains mystiques, comme « la loi odieuse ». Et l'on ne saurait trop recommander son exemple à l'imitation de tous, pour que la foi au miracle ne puisse jamais devenir suspecte de vaine crédulité.

J. Rivière.

Bannwart-Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, XIIIa editio, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1921. In-8° de XII-575 p.

La nouvelle édition de l'*Enchiridion* contient les documents les plus récents de la commission biblique sur la composition et l'origine des livres du N. T., sur la Parousie dans saint Paul, les réponses et décrets du Saint-Office sur le spiritisme, la science de l'âme du Christ, et des extraits de l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920, sur l'inerrance de la Sainte-Ecriture. A part ces additions, la présente édition ne diffère pas des deux précédentes.

A. Gaudel.

I. Seippel, *Die Bedeutung des neuen kirlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1918. In-8° de 88 p.

Dans cette brochure, l'auteur expose, d'une manière scientifique, les nombreux rapports qui existent entre la théologie morale et le droit canonique. Il apprécie la profonde influence qu'exercera dorénavant le nouveau code sur l'enseignement de la théologie morale. Il donne aussi un aperçu systématique des canons du nouveau code.

Fahrner.

---

*Le Gérant :* E. de Boccard.

Le Puy. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

# UN EXPOSÉ MARCIONITE DE LA RÉDEMPTION

## II. – UTILISATION DU DOCUMENT

Une fois débarrassée des scories de la polémique, la relation d'Eznik subsiste comme le témoin d'une forme tardive du marcionisme. A ce titre elle s'ajoute au peu de documents que nous avons sur la secte, dont l'ensemble permet de jalonner, sinon de la reconstituer exactement, la courbe de sa doctrine rédemptrice. L'intérêt particulier de cette restitution est de faire apparaître un remarquable parallélisme entre la marche de la théologie marcionite sur ce point précis et celle de la théologie catholique. Cette concordance mérite d'autant plus d'être étudiée, que, par delà son objectif immédiat, elle risque d'apporter à l'histoire générale du dogme rédempteur sa part imprévue de contribution.

### I

Il est relativement facile de saisir les traits généraux de la pensée chrétienne primitive en face du mystère de la Rédemption. Tous les écrits du Nouveau Testament sont d'accord pour affirmer que le Christ est mort pour nous et que nous sommes rachetés par son sang. Cet enseignement était trop unanime et trop formel pour qu'il pût y avoir incertitude ou méprise à son endroit. Aussi le trouve-t-on répercuté à travers tous les Pères Apostoliques. Mais la tradition est moins précise, lorsqu'il s'agit de définir la situation antérieure de l'humanité et la manière dont le Rédempteur a opéré son salut. Cependant l'Écriture avait déjà accrédité l'idée que, par leur



Digitized by Google

péché, les hommes étaient devenus les esclaves de Satan. Image qui devait prendre une singulière réalité pour des chrétiens qui avaient sous les yeux les turpitudes du paganisme. Elle correspondait d'ailleurs trop bien à l'expression traditionnelle de « Rédemption » pour n'être pas étroitement associée avec elle. Ainsi la foi chrétienne a-t-elle été amenée de la manière la plus naturelle à souligner, entre autres aspects de l'œuvre rédemptrice, celui qui la met en rapport avec le démon.

Mais à la foi des simples allait bientôt s'ajouter un commencement de spéculation théologique. Le motif de l'Incarnation et de la Passion est un de ces problèmes que saint Irénée ouvre formellement devant les esprits curieux de recherches (1). Bien que d'un tempérament très peu spéculatif, déjà quelques Pères Apostoliques étaient entrés dans cette voie. « Soyons convaincus, écrit l'Épître de Barnabé, que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir si ce n'est à cause de nous (2). » Exigence de l'être divin, qui apparaît d'autre part à l'auteur de l'Épître à Diognète comme le suprême besoin de l'homme. « Quelle autre chose, en effet, pouvait couvrir nos péchés sinon sa justice? Qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul Fils de Dieu (3)? » Ces vues occasionnelles sur l'économie rédemptrice amorcent un thème qui allait devenir classique, en attendant de trouver son expression définitive dans le *Cur Deus homo*.

Étant donné cependant que la Rédemption comportait alors une relation étroite avec le démon, l'intelligence ne pouvait manquer de s'exercer également sur cet aspect du mystère. N'y avait-il pas lieu d'en expliquer le pourquoi et le comment? L'Écriture suggérait tout d'abord d'y

(1) Iren., *Adv. haer.*, I, 10, 3. — *P. G.* VII; col. 556.
(2) Ps. Barn., *Epist.*, VII, 2.
(3) *Epist. ad Diogn.*, IX, 4.

Digitized by Google

voir un acte de la toute-puissance divine arrachant au mauvais ses captifs (MATTH., XII, 29 = LUC, XI, 22; *Col.*, II, 15; *I Ioan.*, III, 8). Cette suggestion ne fut pas négligée et les Apologistes nous montrent à l'envi comment l'empire des démons, déjà brisé par l'avènement du Sauveur, est achevé par les chrétiens qui le chassent en son nom (1). Mais, non moins que puissance, Dieu est aussi sagesse et bonté. Ces attributs pouvaient-ils ne pas intervenir dans l'œuvre du salut? Saint Ignace avait manifestement dans l'esprit un plan de sagesse quand il exposait (2) que Dieu voulut cacher au prince du monde ces « trois admirables mystères » que sont la virginité de Marie, son enfantement et la mort du Seigneur. D'autres songeaient plutôt à une loi de justice. C'est la préoccupation dominante de saint Irénée, qui tient à montrer comment notre Rédempteur veut se montrer juste même à l'égard de notre injuste détenteur.

Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia..., potens in omnibus Dei Verbum et non deficiens in sua iustitia iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea...., ut neque quod est iustum confringeretur neque antiqua plasmatio Dei deperiret (3).

Mais, qu'il s'agisse de puissance, de sagesse ou de justice, on sent toujours le même souci de retrouver dans le mystère de la Rédemption, tel qu'on l'envisageait à cette époque, la parfaite application des perfections divines. Il n'est pas besoin d'imaginer une influence étrangère pour rendre compte de ces diverses spéculations. Elles ne sont pas autre chose que le premier balbutiement de la réflexion théologique s'exerçant sur les données communes

(1) Voir JUSTIN, *Apol.*, I, 33, 66; II, 6; *Dial.*, 30, 45, 94 et 100.
(2) IGN., *Eph.*, XIX, 1.
(3) *Adv. haer.*, V, 1, 1. — *P. G.*, t. VII; col. 1121.

Digitized by Google

de la foi. Leurs traits convergents dessinent une sorte d'illustration — on pourrait presque dire de vérification — de la théodicée chrétienne par l'œuvre de la Rédemption. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué pour l'ensemble de la théologie patristique, la sotériologie n'est pas encore au premier plan, comme elle y sera plus tard. Loin d'être étudiée pour elle-même, elle sert de prémisse ou de conclusion à l'exposé de l'économie générale du salut conçue par la Providence de Dieu et réalisée par son Christ. Aussi allait-elle devenir une arme, aux mains des docteurs chrétiens, contre les déviations ou les fantaisies de l'erreur.

Ce n'est pas davantage sur la Rédemption que se portaient directement les préoccupations de la Gnose. L'attention de ses représentants allait au problème de Dieu, du monde et de leurs rapports, spécialement au problème de la matière et du mal. Mais, tout autant que les orthodoxes, ils avaient à cœur d'assurer à leurs fidèles le bienfait du salut, encore que leurs idées sur ce point dussent inévitablement subir la répercussion de leur système. C'est ainsi que leur intellectualisme les amenait à mettre l'accent principal sur l'enseignement du Christ et leur horreur de la matière à interpréter de son action spirituelle ce que la foi traditionnelle entendait de son humanité.

Marcion était porté moins que personne à battre en brèche l'orthodoxie sur le sujet de la Rédemption. Quelle que fût l'audace de son individualisme, il ne faut pas oublier qu'il admettait une règle de foi et que l'élément fondamental de celle-ci était constitué par un *Apostolicum*, où entraient presque toutes les Épîtres de saint Paul. Comment aurait-il pu ne pas y lire la doctrine de notre Rédemption par la croix du Sauveur? « Dans le paulinisme de Marcion, dit fort bien M. Seeberg, il y aurait une étrange lacune s'il n'avait rien dit de l'œuvre rédemptrice... Ainsi seulement prend consistance son point de vue du salut par

Digitized by Google

la foi (1). » Tertullien suppose incontestable que son adversaire croit en un Dieu crucifié (2). Il n'y avait aucune raison pour que, dès lors, Marcion n'acceptât pas l'inférence traditionnelle que, si notre Sauveur a souffert la mort, ce ne peut être que pour nous et pour notre salut.

Quant à savoir comment il concevait cette Rédemption, rien ne permet de s'en faire une idée. Tout ce que l'on peut dire c'est que les principes généraux de son système ne le prédisposaient pas à établir une théologie rédemptrice et, moins que toutes, celles que lui impute l'école de Baur. D'une part, son franc docétisme devait l'empêcher d'attacher grande importance à la mort physique du Sauveur. L'opposition simpliste qu'il établit, d'autre part, entre le Dieu juste et le Dieu bon lui interdisait logiquement d'attribuer aux œuvres de celui-ci un caractère contradictoire à sa nature. Puisqu'elle est un acte du Dieu bon contre le Dieu juste, la Rédemption ne saurait être logiquement qu'une initiative de sa miséricorde. Dès lors, il semble que Marcion ait dû s'en tenir, sans guère les analyser, aux données élémentaires de la foi (3). Cette induction est confirmée par ce fait remarquable que les

(1) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908, t. I, p. 252, note 1. Ce que l'on peut bien admettre sans aller pour autant jusqu'à dire avec l'auteur qu'il a « véritablement professé l'opinion rapportée par Eznik ». Il y a loin du principe à cette forme très particulière d'application. Voir également Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 259, n. 7.

(2) « Si enim Deus [= le Dieu bon de Marcion], et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium maiestatis suae stravit ut etiam morti subiceretur, et morti crucis, cur non putetis nostro quoque Deo aliquas pusillitates congruisse? » *Adv. Marc.*, II, 27. — *P. L.*, t. II, col. 316, 317.

(3) Saint Hippolyte résume en ces termes sa christologie : « Le Christ est le fils du Dieu bon et fut envoyé par lui pour le salut des âmes, ayant une apparence humaine sans être homme... Il n'a pas connu de naissance, ni de passion, si ce n'est en apparence. » *Philosoph.*, X, 19. Au docétisme près, cet exposé reproduit ou laisse deviner le symbole traditionnel.

[Voir plus bas (p. 305) le témoignage analogue d'un marcionite du IVe siècle qui a toutes chances de refléter le *Credo* primitif de l'hérésie].

Digitized by Google

défenseurs de l'orthodoxie, qui se sont le plus acharnés contre ses erreurs, n'aient rien articulé contre sa doctrine rédemptrice. Preuve sans doute qu'elle ne leur parut pécher, au fond, ni par excès, ni par défaut.

En admettant que, sur ce point précis, la foi de Marcion fût normale, il ne s'ensuit pas qu'elle fût cohérente avec la logique de son système. Il y avait, au contraire, de flagrantes incompatibilités que les polémistes chrétiens ne manquèrent pas d'apercevoir et d'exploiter. C'est d'abord le docétisme qui ruine par la base l'œuvre de la croix. L'argument était trop facile pour qu'un Tertullien pût négliger de s'en prévaloir.

Nihil solidum ab inani, nihil plenum a vacuo perfici licuit. Putativus habitus, putativus actus; imaginarius operator, imaginariae operae. Sic nec passiones Christi eius fidem merebuntur : nihil enim passus est qui vere non est passus. Vere autem pati phantasma non potuit. Eversum est igitur totum Dei opus. Totum christiani nominis et pondus et fructus mors Christi negatur, quam tam impresse Apostolus demandat, utique veram, summum eam fundamentum Euangelii constituens, et salutis nostrae, et praedicationis suae (1).

D'une manière plus précise, s'il est vrai que, pour l'Apôtre, cette œuvre de salut comporte un rachat, comment l'obtenir sans l'humanité réelle du Rédempteur?

*Empti enim sumus pretio magno* [*I Cor.*, VI, 20]. Plane nullo, si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis quam pro nostris corporibus dependeret. Ergo Christus habuit quo nos redimeret (2).

Si le docétisme marcionite anéantit la réalité de la Rédemption, son dualisme en compromet irrémédiablement la justice. On a vu plus haut comment Irénée et Tertullien reprochent au système d'imaginer un Dieu bon

(1) *Adv. Marc.*, III, 8; col. 332.
(2) *Ibid.*, V, 7; col. 486.

Digitized by Google

qui, n'étant pas l'auteur des hommes, est forcé, lorsqu'il réalise leur salut, d'empiéter sur le bien d'autrui et, par suite, condamné à l'injustice dans l'acte même qui serait la preuve de sa bonté. Arguments *ad hominem* dont la portée profonde dépasse la teneur immédiate. Il ne s'agit pas seulement de coups habilement portés sur les points faibles du système marcionite : ces pointes convergentes trahissent chez les docteurs chrétiens l'intention de montrer à Marcion que son système n'est pas capable d'asseoir logiquement le dogme de la Rédemption qu'il entendait encore conserver. Leur polémique suppose qu'ils sont en possession d'une doctrine ferme qui leur sert de critérium et que nous avons essayé de rétablir.

C'est ainsi qu'à cette phase primitive de la controverse les traits fugitifs qui nous restent de l'hérésie et la réfutation des orthodoxes contribuent à faire ressortir la foi de l'Église et les premières directions de sa théologie.

## II

Dans la suite, en même temps que la foi se conserve, la théologie va se précisant. On ne pouvait longtemps se contenter de dire que Jésus nous a rachetés sans chercher à savoir à qui et par quel moyen a pu se faire ce rachat. Et moins encore affirmer que Dieu s'est conduit envers le démon suivant toutes les règles d'une parfaite justice sans montrer dans le détail comment il les a respectées. Une réponse était obvie, qui consistait à rapprocher ces deux doctrines et à dire que la justice a reçu satisfaction par le fait que le Christ s'est livré à Satan en rançon de nos âmes. Cette conclusion, dont les éléments flottaient pour ainsi dire dans l'atmosphère générale, apparaît formulée pour la première fois chez Origène et se retrouve plus tard, comme une sorte de tradition fidèlement entretenue,

Digitized by Google

chez les Pères que l'on sait par ailleurs avoir subi l'influence doctrinale du docteur alexandrin : saint Basile et saint Grégoire de Nysse en Orient, saint Ambroise et saint Jérôme en Occident.

Or, c'est juste à ce moment-là que la théorie de la rançon intervient dans la controverse marcionite. Il est aisé de comprendre comment le dualisme pouvait y trouver son compte. Si nous avons été rachetés par le Christ, n'est-ce pas que nous étions au pouvoir d'un autre? Origène sans doute avait pris soin de bien situer dans l'ordre moral le pouvoir du démon sur nous.

Dei igitur sumus secundum quod a Deo creati sumus. Effecti vero sumus servi diaboli secundum quod peccatis nostris venumdati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino cui nosmetipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tamquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tamquam alienos autem acquisivisse, quia alienum sibi dominum sive errando sive peccando quaesiverant (1).

Mais, pour des esprits gagnés d'ailleurs à une conception dualiste, qui ne voit combien il était facile d'entendre cette doctrine d'une véritable aliénation sous un maître étranger? Les marcionites ne s'en privèrent pas. Témoin ce Mégéthios contre lequel, au début du IVe siècle, Adamantios soutient la cause de la vraie foi (2).

Nous étions tellement étrangers au Christ qui a apparu, et celui-ci au Dieu créateur, que Paul dit : *Le Christ nous a rachetés*. Preuve évidente que nous lui étions étrangers. Car personne n'achète jamais ce qui lui appartient : on achète un bien étranger, non son bien propre (3).

(1) Orig., *In Exod.*, VI, 9. — *P. G.*, t. XII, col. 338.

(2) Son dialogue *De recta in Deum fide* est souvent imprimé parmi les œuvres d'Origène. Cette attribution est aujourd'hui abandonnée; mais la critique n'a pas encore su établir l'identité de l'auteur.

(3) Adamant., *De recta in Deum fide*, I, 27; édition van de Sande Bakhuysen, Leipzig, 1901, p. 52. L'ouvrage parut assez intéressant pour que Rufin en fit une traduction latine. Éditée par Caspari (*Anecdota*, t. I,

Digitized by Google

Un demi-siècle plus tard, saint Épiphane rencontre sur les lèvres des marcionites le même argument.

Si nous étions à lui, il n'aurait pas à racheter son propre bien. Du moment qu'il nous a rachetés, c'est qu'il est venu dans un monde étranger pour racheter ceux qui ne lui appartenaient pas. Nous étions l'œuvre d'un autre : c'est pourquoi il nous a rachetés pour nous introduire en sa propre vie (1).

Ici encore il ressort de ces textes que la Rédemption n'était aucunement l'objectif des théologiens marcionites. Tout leur effort allait à établir le dualisme : la doctrine rédemptrice ne retient leur attention que dans la mesure où elle peut devenir un argument à l'appui de cette thèse (2). Nouvelle indication qu'il n'y a pas lieu de leur imputer une influence créatrice sur un point aussi épisodique de leur système. Au contraire, tout porte à croire que, pour justifier devant les orthodoxes le dogme fondamental qui leur était cher, ils cherchaient plutôt à s'appuyer sur la base incontestable des doctrines alors reçues. Mais il n'en est pas moins vrai qu'ils étaient amenés par les besoins de la cause à presser dans le sens le plus littéral la métaphore du rachat et plus encore qu'ils aboutissaient à la compromettre par un usage aussi tendancieux.

Christiania, 1883), elle est reproduite en regard du texte grec dans le *Corpus* de Berlin déjà cité. Pour le passage qui nous concerne, la traduction est plutôt une glose.

(1) Epiphan., *Panarion, haer.*, XLII, 8. — *P. G.*, t. XLI, col. 705.

(2) Ailleurs, le même Mégéthios expose du point de vue dualiste le processus de la Rédemption sans la moindre allusion au rachat : « Le bon, voyant l'âme condamnée en eut pitié et vint [la sauver]. Mais le démiurge voulut lui tendre des embûches : d'où l'idée lui vint de le mettre en croix... Le démiurge, voyant que le bon détruisait sa loi, lui tendit des embûches, sans voir que la mort du bon devenait le salut des hommes. » *Op. cit.*, II, p. 74. En quoi il semble exprimer la Loi courante de la secte. Preuve, en tout cas, qu'il y a lieu de distinguer entre la croyance en la Rédemption chez les marcionites et l'argument de circonstance qui servait à l'éclairer.

Digitized by Google

Cette distinction des plans n'a pas échappé aux défenseurs de l'orthodoxie. Avant tout, c'est contre le dualisme de Marcion qu'ils dirigent leurs critiques. Jusque dans l'objection du rachat, Adamantios trouve matière à un argument *ad hominem* qu'il développe en premier lieu.

Tu dis que c'est le Christ qui nous rachète. Qui donc lui a vendu? Il n'est donc pas arrivé jusqu'à toi le petit proverbe suivant : *Le vendeur et l'acheteur sont frères*. Si donc le diable, qui est mauvais, a vendu au Christ qui est bon, il n'est plus mauvais : il est bon. Lui, en effet, qui portait envie à l'homme depuis le commencement, il n'agit plus maintenant par envie, puisqu'il abandonne sa proie au Dieu bon. Il sera donc juste du moment qu'il a renoncé à son envie et à tout dessein pervers.

Plus haut l'auteur avait reproché à son contradicteur marcionite l'injustice de son Rédempteur, qui, pour nous sauver, est obligé d'envahir le bien d'autrui (1). Chaque fois qu'il est parlé de Rédemption, c'est donc bien toujours et uniquement le dualisme qui est en cause.

Ne fallait-il pas cependant s'expliquer sur ce rachat où la théodicée des hérétiques pouvait trouver un semblant d'appui? Cette exploitation suspecte fut précisément l'occasion pour nos controversistes de délester la métaphore de tout élément trop littéral. Après avoir acculé l'avocat du marcionisme à la contradiction sur le principal de sa thèse, Adamantios continue en lui enlevant le bénéfice même de la preuve par lui invoquée. « C'est donc Dieu qui se trouve avoir vendu : ou plutôt ce sont les hommes qui s'étaient aliénés par leurs péchés et qui sont de nouveau rachetés par sa miséricorde. »

Et si Mégéthios insiste que le Christ nous a rachetés au prix de son sang, le défenseur de l'orthodoxie a beau jeu de lui montrer qu'il ne saurait être question d'un marché.

(1) Adamant., I, 3 ; *ibid.*, p. 6.

Digitized by Google

Car de deux choses l'une : ou bien le démon a rendu ce sang, et alors où est la vente ? Ou bien il l'a gardé, et alors c'est la résurrection qui est impossible. D'accord avec les Écritures, la foi chrétienne affirme que notre salut est une œuvre de puissance incompatible avec l'idée d'un contrat : « Où est la vente quand le prophète dit : *Que Dieu se lève et ses ennemis seront dispersés ?* » Le païen Eutrope, arbitre de la discussion, revient cependant à la charge pour observer que le rachat semble impliquer un vendeur. A quoi Adamantios de répondre par le texte de saint Jean (VIII, 34), où il est dit que le pécheur est esclave de son péché. Voilà le seul maître dont le Sauveur nous affranchit : délivrance qui peut prendre, par figure, le nom de rachat (1).

C'est donc en s'appuyant sur la meilleure théologie d'Origène qu'Adamantios aboutit à exclure cette idée de rachat, dont le docteur alexandrin, par une imprudence où la rhétorique avait sans doute plus de part que la pensée réfléchie, avait cru pouvoir adopter les termes. Du moment que la captivité des hommes est un fait d'ordre moral, il en est de même de leur rédemption : les mots de rançon et de rachat ne sauraient être que des métaphores.

La traduction de Rufin explique plus clairement encore, s'il est possible, cette logique de la foi qui doit présider à l'exégèse.

Ille magis qui sanus est scripturae sensus latere nos non debet. Quia unusquisque peccator, per hoc ipsum quod peccat, alienum se facit a Deo per peccatum et, quia alienationis eorum a Dei possessione *velut pretium quoddam* positum fuerat peccatum, ille qui venit auferre peccatum per sanguinem suum *redemptionis eorum pretium illud esse dicitur*, quod sanguis pro remissione effunditur

(1) *Ibid.*, I, 27; p. 52-56 : Τὴν ἁμαρτίαν κύριον ὠνόμασε καὶ ἐλυτρώσατο καταχρηστικῶς εἰπὼν ἠγορακέναι.

Digitized by Google

peccatorum. Quod utique merito redemptio dicitur, quia se ipsi prius peccando vendiderant (1).

Rufin eût-il ici devant les yeux, comme on l'a supposé, un texte plus complet aujourd'hui perdu, ou bien, suivant son habitude, s'est-il permis de gloser le raisonnement un peu dense de l'original ? Toujours est-il que son témoignage confirme celui d'Adamantios et montre que le marcionisme, en exploitant à son profit l'image biblique du rachat, en fit apercevoir les dangers et eut pour résultat d'aiguiller les théologiens catholiques vers une meilleure interprétation.

Saint Épiphane prend à cet égard une position non moins nette que celle d'Adamantios. Après avoir, lui aussi, reproché au Rédempteur de Marcion son inévitable injustice (2), il s'explique sur la métaphore du rachat.

Loin d'être un objet de malédiction à cause de notre péché, le Christ, par son supplice volontaire, est devenu la mort de notre mort, la malédiction de notre malédiction... Aussi est-il dit qu'il nous a *rachetés*, non qu'il nous a *achetés*. Car il n'est pas venu piller ou acheter le bien d'autrui. S'il avait dû acheter, ce serait qu'il ne possédait pas et qu'il aurait dû comme un mendiant acquérir ce qui lui manquait. Et si celui qui était notre détenteur nous avait vendus, ce serait par besoin et sous la contrainte de quelque créancier. Il n'en est pas ainsi. Car l'Apôtre n'a pas dit : *il nous a achetés*, mais bien : *il nous a rachetés*. De même il dit ailleurs : *Rachetons le temps, car les jours sont mauvais* [*Eph.*, V, 16]. Or nous n'achetons pas les jours et nous n'en payons pas le prix. Il s'est servi de cette expression pour désigner l'endurance et la force d'âme. Ainsi donc le mot « racheter » désigne l'ensemble de l'économie salutaire que Dieu a voulu réaliser par l'Incarnation, [mystère] qui permit au Dieu impassible de souffrir pour nous tout en gardant l'immutabilité de son être divin. Et s'il a consenti à souffrir pour nous, ce n'est pas pour nous acheter à des étrangers.

(1) Rufin, *Dialog.*, *ibid.*, p. 55.
(2) Épiph., *Haer.*, XLII, 4; col. 704. Cf. *ibid.*, 29; col. 748.

Digitized by Google

mais parce qu'il voulait être crucifié pour nous en vertu du libre choix de sa volonté (1).

De cette explication un peu laborieuse l'impression se dégage très nettement que le mot de rançon n'est pas à prendre à la lettre et qu'il ne saurait exprimer autre chose que le mode onéreux par lequel, dans l'excès de son amour, Dieu a voulu réaliser notre salut. Vers la même époque, la théorie de la rançon était vivement rejetée par saint Grégoire de Nazianze, mais cette fois d'un point de vue purement théologique et sans aucune relation avec le marcionisme (2). A partir de ce moment-là on n'entend plus parler d'elle (3).

Ce qu'il faut retenir ici de cette histoire, c'est que le dualisme de Marcion, s'il n'avait pas donné naissance à cette forme spéciale de théologie, a certainement contribué à la répandre et, par là-même, en a précipité le discrédit. Les controversistes d'abord, puis les théologiens en ont entrepris la critique : elle ne se releva pas de ces coups multipliés. Ce n'est évidemment pas pure coïncidence si la théorie de la rançon, si largement représentée jusque-là, disparaît subitement, en cette fin du IVe siècle, pour faire place désormais à la théorie de l'abus de pouvoir, qui est partout classique dès le siècle suivant et que nous allons retrouver dans le texte d'Eznik.

## III

A cette conception nouvelle il serait difficile d'assigner proprement un fondateur. Elle apparaît simultanément

(1) *Ibid.*, 8; col. 705-708. Voir aussi plus bas *In Gal.*, schol. 2, col. 773.

(2) Greg. Naz., *Orat.*, XLV, 22. — *P. G.*, t. XXXVI ; col. 653. Voir aussi ses poèmes, I, 10. — *P. G.*, t. XXXVII, col. 470.

(3) Seuls les érudits qui collectionnaient les « sentences » des Pères en gardent quelque souvenance. Témoin ce curieux livre du trithéite Étienne Gobar, analysé dans Photius, *Bibl.*, cod. 232. — *P. G.*, t. CIII; col. 1101.

Digitized by Google

chez les théologiens et les exégètes, tant en Orient qu'en Occident; mais il était réservé à saint Augustin de lui donner sa forme à peu près définitive.

Plus encore que la précédente, cette théorie repose sur la loi traditionnelle de justice ; mais elle en conçoit autrement l'application. *Non diabolus potentia Dei, sed iustitia superandus fuit*, dit saint Augustin; d'autres ajoutent même que, sans cela, le démon aurait eu lieu de se plaindre. Analysant ce postulat que la plupart du temps on se contentait d'affirmer, l'évêque d'Hippone en cherche la raison. Elle n'est pas autre que le fait du péché, qui donnait au démon une certaine propriété sur ses victimes : *Iniquum enim erat ut ei quem ceperat* [diabolus] *non dominaretur*. Voilà pourquoi le démon avait de plein droit (*aequissimo iure victoriae*) le pouvoir de nous mettre à mort et, par là, d'établir sur nous son empire. Mais ce principe même qui fonde les droits du démon en explique la ruine. Car Satan dépassa ses pouvoirs, en condamnant à mort le Christ qui n'avait pas commis de péché : cette injustice est un titre à sa juste condamnation et, comme sanction, lui fait légitimement perdre tous ceux qu'il détenait. *Iustissime itaque cogitur dimittere credentes in eum quem iniustissime occidit* (1).

Il ne s'agit pas ici d'apprécier la valeur de cette construction théologique. Mais il est clair qu'elle ne met en œuvre que des données chrétiennes et qu'elle vérifie, d'une manière tout à la fois simple et logique, ce principe de justice dont tout le monde était alors préoccupé. Aussi le succès en fut-il rapide et universel. Et, comme il arrive pour toute idée féconde, tandis que les théologiens en formulaient la théorie abstraite, les prédicateurs la traduisaient du haut de la chaire en tableaux aux vives cou-

(1) Aug., *De libero arbitrio*, III, x, 29-31. — *P. L.*, t. XXXII; col. 1285-1287 et *De Trinitate*, XIII, xii, 16-19. — *P. L.*, t. XLII; col. 1026-1029.

Digitized by Google

leurs, propres à frapper l'imagination. C'est ainsi que Théodoret met sur les lèvres du Christ en croix un grand discours destiné à convaincre son rival d'injustice (1). Mais surtout il est entendu que ce drame juridique a son dénoûment aux enfers, dont on se plaît à montrer comment Jésus vient en vainqueur briser les cachots et délivrer les captifs (2).

De ce grand courant catholique est-il étonnant que l'Église marcionite ait reçu une légère infiltration? Le texte d'Eznik a l'avantage de montrer de quelle manière les hérétiques exploitaient à leur profit le thème des docteurs orthodoxes. On dirait qu'ils n'éprouvent plus désormais le besoin de justifier le dualisme : à tout le moins les fidèles de la secte rencontrés par Eznik se contentent-ils de l'utiliser en ramenant autour de ce dogme fondamental l'économie entière du salut.

La première partie du texte cité (nos 1-3) expose la doctrine marcionite sur Dieu et la création. On y voit que la théodicée de la secte s'est aggravée par le fait qu'elle admet trois principes : le Dieu suprême, le « Dieu de la Loi », c'est-à-dire de l'Ancien Testament, et la matière (*Hylé*). C'est à ces deux derniers qu'est due conjointement la création du monde et de l'homme. L'idée enfantine d'expliquer l'origine des choses par une sorte de mariage est évidemment une importation du *folk-lore* païen. Au témoignage d'Hippolyte et de Tertullien, Marcion admettait que le créateur avait tiré toutes choses, non du néant, mais d'une matière préexistante (3). L'imagination de ses disciples attardés a substitué à cette philosophie l'image d'un accouplement divin. Nous sommes évidem-

(1) Theodoret, *De Provid.*, Serm., X. — *P. G.*, t. LXXXIII; col. 757-760.

(2) Voir Caes. Arelat., *De paschate* hom. I. — *P. L.*, t. LXVII; col. 1043 et Eus. Emes., *Hom.* — *P. G.*, t. LXXXVI; col. 509 ss.

(3) *Philosoph.*, X, 19 et Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 15.

Digitized by Google

ment dans des communautés où la théologie est en baisse et qui s'ouvrent d'autant plus à la pénétration des mythes populaires. A cela près, le marcionisme reste dans sa tradition dualiste en attribuant au Dieu juste tout le récit biblique de la création.

Une deuxième partie (nos 4-5) expose les destinées ultérieures de l'humanité. Ici, mettant à profit le silence des Écritures, le *folk-lore* s'est donné large carrière. Cette lutte entre le Dieu juste et la matière, qui se disputent à coups d'artifices la possession de l'homme, est une pure imagination, et d'assez médiocre aloi. Mais le fond traditionnel demeure, qui explique la perversion du genre humain par l'invasion de l'idolâtrie (1). La sanction divine qui en est la suite est un argument tout indiqué en faveur du dualisme. Sans prendre garde qu'il avait été lui-même le premier trompeur en voulant ravir à la matière le bien qu'il possédait par indivis, le maître des créatures se souvient qu'il est juste et jette en enfer les hommes dont il n'a pas su capter les hommages exclusifs.

C'est alors qu'intervient la Rédemption (nos 6-7). Le Dieu bon, tout étranger qu'il fût au monde et à l'humanité, est pris de pitié pour le malheur de ces pauvres créatures et il envoie son Fils les sauver. D'où l'Incarnation et la mort du Sauveur, aboutissant à sa descente triomphale aux enfers. Ce dernier acte semble être pour Marcion le principal, et il était en cela d'accord avec la primitive tradition chrétienne qui lui attacha toujours la plus grande importance. Saint Irénée signale seulement l'anomalie scandaleuse qui lui faisait réserver le salut aux

(1) A raison de cette concurrence avec le Dieu créateur qui lui fait inventer les idoles, la « matière » a été identifiée à Satan (voir Knoepfler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg en Brisgau, 1895, p. 83). Mais comment Satan pourrait-il être le collaborateur féminin du démiurge?

Digitized by Google

païens ; car ceux-ci furent dociles à l'appel du Christ, tandis que les enfants d'Abraham et de Seth, habitués à être trompés par leur Dieu, refusèrent d'entendre la voix du Sauveur (1).

D'après la relation d'Eznik, on dirait même que la carrière terrestre de Jésus n'a pour but que de préparer ce suprême épisode. Pour vider l'enfer, il fallait une vertu divine et cependant on n'y pouvait descendre que par la mort. C'est pourquoi le Fils de Dieu se cache sous l'humanité et ses œuvres surnaturelles tendent à exciter la jalousie du Dieu mauvais, qui, pour se débarrasser de cet adversaire redoutable, ne trouve rien de mieux que de le faire mettre en croix. Il n'est pas, dans la littérature patristique, de thème plus commun que celui du démon trompé par les dehors humains du Verbe Incarné (2). Le seul élément original de la secte marcionite, c'est son docétisme, qui ne l'empêche d'ailleurs pas de conserver tous les faits évangéliques et traditionnels sur lesquels se fonde le salut.

Jusqu'ici la Rédemption est simplement affirmée, sans essai d'explication. Et cet exposé pourrait bien représenter, dans son fond, sinon dans sa teneur littérale, le marcionisme primitif, plus exactement le marcionisme commun. Ce sont les mêmes éléments attestés déjà par Hippolyte et Adamantios. Où l'on voit une fois encore que, sauf le postulat dualiste, la ligne générale de cette doctrine rédemptrice se trouve être identique à celle de la grande Église. Cependant le besoin se faisait sentir, à tout le moins chez quelques-uns, de justifier cette écono-

(1) Iren., *Adv. haer.*, I, 27, 3. Cf. Theodoret, *Haer. fab.*, I, 24.

(2) Cf. Ambros., *In Luc.*, II, 3 et IV, 19. — *P. L.*, t. XV; col. 1553 et 1618; Greg. Nyss., *Or. cat. magn.*, 28. — *P. G.*, t. XLV; col. 68 ; Greg. Naz., *Orat.*, XXXIX, 2 et 13. — *P. G.*, t. XXXVI; col. 336 et 349. Voir *Le Dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 419-421.



Digitized by Google

mie de notre salut : c'est à quoi tendent les derniers paragraphes d'Eznik (nos 8-10).

Nous avons vu que les polémistes chrétiens reprochaient volontiers au Rédempteur de Marcion son injustice. Pour écarter ce grief, ou peut-être seulement pour satisfaire leur propre curiosité théologique, les marcionites arméniens adoptèrent la théorie de l'abus de pouvoir. Il leur parut piquant d'expliquer la déchéance du Dieu juste par cette loi même de justice dont il était le gardien et l'auteur. Lui-même dans l'Ancien Testament avait porté la peine de mort contre le meurtrier du juste : rien de plus facile et, en apparence, de plus décisif que de rétorquer contre lui son propre arrêt. Cet aspect de représailles triomphales et légalement justifiées, où l'on sent une intention apologétique, est propre aux marcionites : le thème orthodoxe de l'abus de pouvoir est devenu entre leurs mains un moyen inespéré de sortir de l'impasse où les jetait leur dualisme.

A cette couleur locale qui tient aux principes mêmes de la secte s'ajoutent quelques particularités dues au milieu dans lequel Eznik a puisé ses informations.

La seconde apparition de Jésus « dans la forme de sa divinité » (n° 8) n'est évidemment pas autre chose qu'un produit de l'imagination. Windischmann se persuade qu'il y aurait là une allusion à la conversion de saint Paul, sans prendre garde qu'il s'agit en propres termes d'une nouvelle descente aux enfers. Et il ne faudrait pas pour autant se hâter de conclure à une tradition spéciale des marcionites arméniens. Cet exposé semble plutôt un artifice narratif pour introduire la justification de l'économie rédemptrice. Persuadé que la délivrance des âmes est tout à la fois une œuvre de puissance et de justice, l'auteur du récit dramatise ce fait en deux tableaux successifs. D'où le premier acte où le Rédempteur vide les enfers,

Digitized by Google

puis le second acte où il revient pour établir son bon droit. Comme contre-partie il montre le démon d'abord surpris et irrité (1), puis convaincu.

Si tout cela devait être pris selon la rigueur de la lettre, il serait facile d'y signaler une frappante incohérence. L'enfer, en effet, est déjà vidé au n° 7 et, semble-t-il, d'une manière complète. Pourquoi donc y revenir au n° 9, et pour insinuer que ceux-là seulement qui crurent en Jésus furent délivrés? Il ne faut pas demander tant de logique à un narrateur populaire. Sa seule intention est d'affirmer que le Dieu juste fut justement dépouillé et cette idée, sans égard aux invraisemblances, s'incarne aussitôt pour lui dans la scène d'une confrontation.

Mettre subitement Jésus en présence de son adversaire, qui a la surprise de découvrir sa divinité, était déjà une création d'un bel effet dramatique. Par surcroit, elle fournit l'occasion d'amorcer un débat en forme, d'où ressortira la justice des procédés du Rédempteur. Comme l'affaire ne doit pas aller au hasard, on ouvre le code, qui se trouve être la loi même donnée par le démiurge au peuple ancien. Là-dessus le Sauveur, ne laissant à personne le soin de plaider sa cause, prend lui-même la parole pour mettre sous les yeux de son adversaire l'article qui le condamne et requérir contre lui la peine de mort.

Il n'y avait qu'à imaginer une défense de celui-ci pour être sur la voie de ces productions du moyen âge où les étudiants apprenaient autour de ce thème amusant toutes les ressources de la chicane. Plus expéditif ou moins subtil, le narrateur marcionite préfère supposer que le Dieu juste est aussitôt réduit à *quia*.

Mais il ne perd pas de vue qu'il s'agit de justifier juri-

(1) Très curieuse, encore que très logique, est cette exégèse qui attribue au désespoir du démiurge vaincu les phénomènes miraculeux qui, d'après l'Évangile, accompagnèrent la mort de Jésus.

Digitized by Google

diquement la Rédemption. Or la thèse victorieuse du Sauveur ne conclut, à strictement parler, qu'au châtiment personnel du coupable. Son anthropomorphisme le domine à tel point qu'il lui faut pour le satisfaire une exécution capitale, conforme à la loi du talion : mort pour mort, sang pour sang — et il est censément question d'un Dieu ! Pour échapper à ce triste sort, celui-ci a recours à la composition. Il s'avoue coupable et, sans insister sur l'ignorance qui fut la cause de son crime, il y cherche du moins un titre à un traitement plus miséricordieux. En échange de sa propre vie, il propose l'âme des captifs dont il est le détenteur. Tandis que l'ancienne théorie parlait d'une rançon offerte par le Christ au maître des créatures, par un complet revirement c'est maintenant celui-ci qui doit se racheter à son vainqueur et justicier.

D'un point de vue plus général, ce texte montre combien est ancienne et naturelle l'idée de fournir au coupable le moyen d'échapper au châtiment par une compensation. A cet égard, ce passage d'Eznik se recommande aux théoriciens qui ne savent pas comprendre l'idée anselmienne de satisfaction sans lui supposer des origines apocryphes dans le concept germanique de *Wergeld*.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul rapprochement qui se présente à l'esprit avec le *Cur Deus homo*. Saint Anselme y explique, en dernière analyse, notre salut, par une transaction d'ordre juridique. Le Christ, ayant acquis par sa mort une somme immense de mérites et n'ayant aucun besoin d'en profiter pour lui-même, obtient de son Père d'en faire bénéficier ses frères en humanité (1). D'après les marcionites arméniens, le Dieu juste qui nous tenait en son pouvoir relâche ses victimes pour échapper à la mort qu'il méritait. Sans méconnaître la profonde diffé-

(1) Anselm., *Cur Deus homo*, II, 19-20.

Digitized by Google

rence des deux systèmes, il y a tout au moins entre eux ceci de commun que le salut des hommes survient seulement par contre-coup, en vertu d'une sorte de *per accidens* que les prémisses posées de l'économie providentielle ne semblaient pas tout d'abord appeler. L'esprit juridique a de ces rencontres à travers les siècles et les espaces, qui établissent entre ses représentants, si divers soient-ils par ailleurs, des traits inattendus de parenté.

Quoi qu'il en soit, la transaction offerte fut acceptée. Cependant l'auteur subordonne la délivrance effective à un acte de foi. Il s'agit évidemment des morts dont Jésus, suivant la conception commune à l'époque (1), se fit le prédicateur pendant son séjour aux enfers. Eznik a compris le texte hérétique dans ce sens : ce qui lui fournit l'occasion de décocher contre le Dieu bon des marcionites cet argument *ad hominem*.

S'il les a rachetés [les morts], que feront les derniers qui tomberaient [encore] dans le même enfer? Si c'est par miséricorde qu'il a fait ce qu'il a fait, que n'a-t-il réservé la venue de son Fils jusqu'à la fin du monde et ne l'a-t-il envoyé qu'alors seulement pour qu'il exerçât sa miséricorde sur tous et les élevât à la vie? Au lieu qu'il s'est hâté et l'a envoyé au milieu du siècle! Dès lors, il n'est pas possible aux derniers qui y tomberont [en enfer] d'en sortir; car, depuis cette époque, le bourreau les retient (2).

Jusqu'à quel point et de quelle manière les marcionites étendaient-ils aux vivants le bienfait de la Rédemption? Le texte ne le dit pas clairement. M. Harnack en fausse évidemment le sens, lorsqu'il s'appuie sur les deux apparitions du Christ pour conclure à deux actes successifs de l'économie rédemptrice (3), ordonnés le premier au

(1) Voir H. Quillet, art. *Descente aux enfers*, dans *Dict. théol. cath.*, fasc. 27, col. 597-598.

(2) Eznik, *Wider die Sekten*, IV, 11 ; édit. Schmid, p. 192.

(3) Harnack, *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1876, p. 97-99.

Digitized by Google

salut des morts (n° 7), le second au salut des vivants (n° 8-9).

En réalité, le second acte n'est qu'une glose explicative du premier; dans l'un et l'autre, il s'agit d'expliquer comment le Christ vida les enfers et comment le maître des créatures fut amené à consentir lui-même à son propre dépouillement. Ce sont les morts, et les morts seuls, qui sont au premier plan de ce débat juridique entre le Dieu juste convaincu d'injustice et le Dieu bon agent de leur délivrance.

Néanmoins il faut bien admettre que le bénéfice de cette procédure doit aussi valoir, en bonne logique, pour les vivants. Ce qui est dit de la mission spéciale de saint Paul doit avoir sans nul doute cette signification.

Tous les auteurs ont remarqué la couleur bien marcionite de ce détail (1). Paul était le grand docteur de la secte. Afin de le mettre en relief, on conçoit que les disciples de Marcion aient imaginé pour lui la faveur d'une rédemption personnelle, accompagnée d'une révélation sur ce mystère de la croix qui tient justement tant de place dans son enseignement. Mais ce qui semble avoir échappé à tous, c'est l'invraisemblance criante d'un récit qui situe l'élection de Paul au jour de la descente aux enfers. Alors même qu'il fallût prendre à la lettre la mention d'une seconde descente (n° 8), chronologiquement et logiquement distincte de la première (n° 7), on ne peut jamais arriver à dire que l'apôtre y fût présent pour recevoir outre-tombe la révélation de Jésus crucifié dont il devait faire son « Évangile ». Faudrait-il donc imputer à nos humbles conteurs un origénisme de circonstance, qui leur ferait admettre la préexistence de l'âme de saint Paul?

(1) Voir HARNACK, *ibid.*, p. 99-100, après WINDISCHMANN, p. 83.

Digitized by Google

La réalité paraît beaucoup plus simple. Car l'auteur marcionite traduit manifestement la volonté de grandir l'apôtre, plus exactement de le poser, en rattachant sa vocation et son message à une désignation spéciale, solennelle et unique, du Maître lui-même : c'est une transposition dans l'ordre mystique de ce que l'histoire constate en réalité de spécifique dans le rôle et la doctrine de saint Paul. Mais, outre que cette vérité est exploitée par le marcionisme d'une manière tendancieuse, l'imagination de ses interprètes arméniens n'est pas exigeante sur la rigueur des arguments. Pourvu que soit mise en évidence la thèse qui leur tient à cœur, l'anachronisme le plus flagrant ne les choque pas. Une aussi lourde inadvertance, qui serait inexcusable chez des théologiens, s'explique aisément chez des simples. Ce trait souligne une fois de plus le caractère folk-lorique de la relation recueillie par Eznik et avertit de ne pas en presser trop minutieusement les détails.

S'il était besoin d'une confirmation, on la trouverait dans les dernières lignes (n° 10), où l'auteur arménien relate lui-même que la doctrine dont il vient de se faire le rapporteur est le fait de quelques initiés. L'ésotérisme est courant chez les sectes dissidentes et la Gnose en particulier aimait s'établir, faute de mieux sans doute, sur la base incontrôlable de traditions secrètes. Ces prétentions n'en imposent guère à l'histoire, qui les interprète plutôt comme une présomption de faiblesse. Une doctrine qui a recours à cet artifice avoue par là-même son peu d'extension dans le présent et laisse soupçonner à bon droit son manque de racines dans le passé. Son caractère de production individuelle se découvre jusque dans l'effort maladroit qu'elle fait pour le pallier.

Tel est bien le cas pour cette théorie de la Rédemption. Personne ne semble la connaître, ni avant, ni après

Digitized by Google

Eznik. Son contemporain, l'érudit Théodoret de Cyr, qui a connu le marcionisme d'expérience personnelle, ne le décrit que sous sa forme générale et classique (1). Fait qui réduit à sa vraie place la portée de la tradition arménienne, sans en diminuer la valeur documentaire.

Dans son principe, ce système erratique ne fait, en définitive, qu'utiliser le thème ecclésiastique, alors commun, de l'abus de pouvoir. Et cet emprunt s'explique sans peine, chez un apologiste de la secte, puisqu'il servait à couvrir un point vulnérable de son dualisme, traditionnellement dénoncé par les controversistes chrétiens. Sur ce fond l'auteur a seulement brodé quelques ornements de son crû : la pauvreté de ses créations trahit son peu de culture. De toutes façons la doctrine de la Rédemption rapportée par Eznik apparaît comme une œuvre d'origine récente et d'extension restreinte, mélange de foi naïve et de théologie rudimentaire : faible production au total, telle qu'elle pouvait éclore dans les couches inférieures du marcionisme populaire dans une province reculée.

*
* *

Aussi bien son véritable intérêt est-il ailleurs. Car la méprise serait grande de s'attacher à cet essai tel quel de théologie au point de négliger les croyances communes qui constituent la base de cette spéculation. Dans l'ensemble de cet exposé, le recours à la procédure judiciaire n'intervient qu'à titre d'argument pour justifier un fait admis par tous. Et ce fait est que nous avons été rachetés

(1) Theodoret, *Haer. fab.*, I, 24. — *P. G.*, t. LXXXIII, col. 176 : « Il dit que Notre Seigneur est descendu pour arracher à la servitude du démiurge ceux qui croiraient en lui. » L'évêque de Cyr avait évangélisé lui-même plusieurs milliers de marcionites dans son diocèse. *Epist.* 145; *ibid.*, col. 1384.

Digitized by Google

par la mort du Christ. A la fin comme au commencement de son histoire, le marcionisme reste ferme sur cette donnée du christianisme traditionnel : son docétisme ne l'empêcha ni de l'admettre, ni de la garder (1).

Faut-il longtemps se demander d'où lui vient un article de foi aussi hétérogène à sa doctrine? Il ne peut évidemment lui venir que de l'ancienne tradition catholique, à laquelle l'autorité de saint Paul devait toujours le retenir. Ce n'est pas la première fois que l'hérésie, en dehors du point précis de son erreur, révèle un esprit de conservation qui est un témoignage indirect rendu à la foi de l'Église-mère. La relation d'Eznik s'ajoute aux autres documents plus anciens pour montrer que le marcionisme professa la croyance en notre Rédemption par la mort du Sauveur. Preuve que cet article figurait au *Credo* de l'Église primitive, d'où, en se séparant pour d'autres motifs, la secte l'a néanmoins emporté. Et quand on pense aux systèmes fantaisistes qui ont vu le jour pour expliquer la genèse de ce dogme, cette première conclusion ne manque pas d'avoir son prix (2).

Cependant il est difficile d'imaginer que l'hérésie ne mette nulle part sa marque sur les parties conservées de l'héritage catholique. Le marcionisme se caractérise par la distinction et l'opposition qu'il établit entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon du Nouveau. Dès lors, l'œuvre du Christ ne peut être qu'une libération au

(1) « Chose singulière! Marcion qui enseignait le docétisme accorde — sur l'autorité de saint Paul sans doute — à la mort de Jésus une signification et une valeur particulières pour notre Rédemption. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1915, p. 208.

(2) L'étude générale de la Gnose autorise la même conclusion. « C'est précisément l'idée de Rédemption que les Gnostiques empruntèrent au christianisme. » Aug. Chantre, *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860, p. 8.

Digitized by Google

sens propre et matériel du mot, et sa mort n'a de sens que parce qu'elle entre dans un système de tractations entre les deux maîtres de l'humanité. Tout en admettant ce côté négatif de l'œuvre rédemptrice, l'Église n'en est point esclave au point d'oublier que le péché est aussi une offense de Dieu et que le sacrifice du Christ sur la croix en fut la providentielle réparation. A l'encontre du grand courant catholique, le marcionisme n'offre qu'une Rédemption rétrécie et faussée par son système doctrinal. Sous réserve de cette différence, le dualisme marcionite peut servir à éclairer ce rapport entre le Christ et Satan sur lequel les chrétiens d'alors croyaient devoir insister. Autre chose est de dire avec Marcion que la Rédemption est la solution d'un conflit entre les deux dieux qui se disputent les humains et autre d'expliquer avec les orthodoxes que le Rédempteur joint à tous ses bienfaits celui de nous arracher au démon devenu notre détenteur par suite du péché. Mais les deux thèmes avaient trop d'analogies pour qu'il ne s'ensuivît pas quelques ressemblances dans leur développement.

De fait, autant qu'il soit possible de la restituer, la théologie marcionite de la Rédemption semble avoir passé par trois phases successives. Ses premiers représentants, si l'on en juge par l'exposé des *Philosophoumena*, par la réfutation de Tertullien et de saint Irénée, affirmaient le fait sans guère l'expliquer. Au IVe siècle, Adamantios, Rufin et saint Épiphane trouvent chez eux la théorie de la rançon. Enfin, au Ve, Eznik les montre ralliés à la théorie de l'abus de pouvoir. Or cette évolution est exactement symétrique et synchronique de celle que l'on constate dans la théologie orthodoxe. Ni saint Irénée, ni Tertullien n'ont d'explication sur la manière dont nous fumes arrachés à Satan ; la théorie de la rançon commence avec Origène et reste encore assez largement répandue au

Digitized by Google

IVe siècle, pour céder ensuite la place à la théorie de l'abus de pouvoir.

Il y a une trop parfaite coïncidence entre les diverses phases de ce double mouvement pour que ne se pose pas à l'esprit le problème de leurs relations. La date et le caractère intrinsèque des textes montrent que la priorité appartient aux théologiens orthodoxes. C'est à eux que revient l'initiative de cette spéculation théologique et de ses diverses formes, où ils cherchaient l'application d'une loi providentielle de justice. Les apologistes du marcionisme n'ont fait qu'en adapter les résultats à la preuve ou à la défense de la thèse dualiste, mais toujours en les déformant au profit de leur système.

Si donc le marcionisme n'explique pas l'origine de cette théologie spéciale que les Pères associèrent à leurs exposés de la Rédemption, il peut du moins en illustrer l'histoire et, par la psychologie qu'il révèle, en faire jusqu'à un certain point comprendre le succès. Pour être passablement chétif à côté des espérances grandioses caressées par les écoles de gauche, ce résultat vaut sans doute que l'on s'attache aux rares débris de sa doctrine que le passé nous a transmis.

Jean Rivière.

---

Digitized by Google

## LA DIVINE COMÉDIE :

# L'ÉPOPÉE DE LA COMMUNION DES SAINTS

« La grande gloire de Dante, écrit le pape Benoît XV dans l'encyclique du 30 avril 1921, est d'avoir été un poète chrétien, c'est-à-dire d'avoir célébré, dans un poème qu'on peut appeler divin, les vérités chrétiennes, dont il contemplait avec toute son âme la finesse et la bonté, qu'il sentait si vivement, et qui étaient sa vie même ». Parmi ces vérités chrétiennes, aucune peut-être n'occupa plus assidûment et plus activement la pensée de Dante, que celle de la communion des saints ; son poème est à proprement parler l'épopée de cette communion. L'Église militante, l'Église souffrante, l'Église triomphante, nous y apparaissent comme entremêlant et emmêlant leurs vies respectives ; chrétiens de la terre, chrétiens du purgatoire, chrétiens du ciel, se montrent à nous comme agissant les uns sur les autres et comme agissant les uns par les autres ; et ces trois Églises n'en font qu'une, dans laquelle le jeu même de la solidarité spirituelle et l'épanouissement d'une réciproque charité produisent une perpétuelle circulation de grâces. C'est un trait magnifique de la mystique sociale du catholicisme, de ne pas enfermer dans les limites du monde terrestre et dans la durée de la vie terrestre le devoir qu'a l'homme d'aimer l'homme. Au-delà de notre terre, le futur élu du purgatoire, et l'élu du paradis, continuent de nous aimer. Ils nous aiment désormais sans qu'aucune tendance pécheresse vienne jamais paralyser leur élan ; ils nous aiment, non plus en vertu d'un devoir et parfois au prix d'un effort, mais spontanément, continûment, en vertu même de cet état de charité dans lequel est désormais fixée leur volonté. Et inversement les chrétiens de la terre sentent et savent que d'après la doctrine catholique ils n'ont pas fait tout leur devoir en s'entr'aimant entre eux, et que ce même devoir les sollicite à s'associer par la pensée, par la prière, aux souffrances des hôtes momentanés du purgatoire, aux jouissances des hôtes

Digitized by Google

éternels du ciel, à sympathiser, dans toute la plénitude étymologique de ce mot, avec le pécheur pénitent qui achève de souffrir, avec le saint qui jouit enfin de Dieu, pour toujours. Dans le catholicisme, la fraternité humaine brave la tombe et survit à la tombe ; et la théologie catholique se complaît à nous faire pénétrer dans ces mécanismes d'amour, qui permettent de dire, une fois de plus, que l'amour est vainqueur de la mort.

## I

C'est parce que l'amour est vainqueur de la mort, que Dante, un vendredi-saint de l'an 1300, après s'être purifié par les grâces du grand jubilé, fut déterminé par une céleste influence à parachever sa purification, sa conversion, par un voyage d'outre-tombe (1). Béatrice, qu'il avait aimée, était morte; elle était devenue une élue, une sainte. Mais bien qu'élue, ou, pour mieux dire, parce qu'élue, Béatrice, sans relâche, s'occupait là-haut de l'âme de Dante, et voyait cette âme très en péril.

Dès que Béatrice était « montée de la chair à l'esprit », dès que, par la mort, elle avait « crû en beauté, crû en vertu », elle s'était rendu compte, — elle le dit à Dante au chant 30 du Purgatoire, — qu'elle lui était désormais « moins chère et moins agréable » et qu'il « tournait ses pas vers le faux chemin, en suivant les menteuses images d'un bien qui ne tient en entier aucune promesse ». « Rien ne m'a servi, insistera-t-elle tristement, d'obtenir pour lui des inspirations par lesquelles je le rappelais en songe, ou autrement, tant il en a fait peu de compte. Il tomba si bas, que tous mes moyens étaient déjà sans effet pour son salut, si je ne lui montrais les races damnées. Pour ce j'ai visité le seuil des morts, et mes prières et mes pleurs furent portés à celui qui l'a conduit ici » (2).

(1) Voir au sujet de cette date l'article de M. Alexandre Masseron dans le *Bulletin du Comité de Dante*, avril 1921, p. 89-111.

(2) *Purgatoire*, chant 30.

Digitized by Google

Voilà le point de départ du poème : la démarche de Béatrice auprès de Virgile pour que Virgile accompagne et guide Dante dans l'au-delà, et pour qu'à la faveur de ce voyage les yeux de Dante se dessillent. C'est parce que Béatrice, au ciel, est obsédée du salut de Dante, que nous avons une *Divine Comédie*. Dès qu'entre elle et Dante se fut interposé le voile de la mort, elle sentit se multiplier les heures durant lesquelles Dante l'oubliait, et ces heures lui furent pénibles, autant que ce mot : « pénible », est de mise à propos d'une élue.

« A la première flèche que les faux biens de la terre te lancèrent, disait-elle tendrement à Dante, tu devais élever tes yeux vers le ciel, en me suivant, moi qui ne suis plus chose trompeuse. Tu ne devais point abaisser tes ailes pour attendre là-bas de nouvelles blessures, ou bien quelque fillette, ou quelque autre vanité de si courte durée » (1). Mais plus Dante préférait les vanités au souvenir de Béatrice, plus Béatrice, chez qui la charité de la sainte a définitivement prévalu sur les susceptibilités de la femme, se sentait portée et comme inclinée vers l'âme de Dante, pour la sauver.

« Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre », disait naguère, en son Carmel de Lisieux, notre contemporaine, la sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, et cette petite nonne traduisait ainsi, avec une primesautière simplicité, la doctrine traditionnelle sur la fonction sociale des élus. Dans la génération qui précéda Dante, la Saxonne sainte Mechtilde, au fond de sa cellule, entendait les patriarches et les prophètes, les apôtres et les martyrs, les confesseurs et les vierges, prier pour son cloître ; elle entendait le Christ dire là-haut à sainte Agnès : « Donne à Mechtilde tout ce que tu possèdes » ; et Mechtilde, à l'heure où elle recevait l'Extrême-Onction, voyait les saints, à mesure qu'ils étaient nommés dans les litanies, fléchir les genoux en déposant leurs mérites dans le sein de Dieu, « comme un riche présent dont le Seigneur faisait cadeau à Mechtilde pour accroître sa gloire et son bonheur ». De même que tous ces élus se dépensaient pour Mechtilde, de même, dans la

(1) *Purgatoire*, chant 31.

Digitized by Google

*Divine Comédie*, Béatrice se dépense pour mettre en branle le voyage purificateur de Dante et pour l'assister presque jusqu'au terme.

De sphère en sphère, à travers le Paradis, combien elles sont hospitalières pour Dante, pour le pèlerin de la terre, toutes ces âmes élues ! Écoutez Dante au cinquième chant du *Paradis* : « Comme dans un vivier tranquille et pur les poissons accourent vers ce qu'on leur jette du dehors, pensant y trouver leur pâture, de même je vis bien plus de mille splendeurs accourir vers nous, et elles disaient : voici qui augmentera encore notre ferveur. Et au fur et à mesure que chacune d'elles venait à nous, on voyait l'ombre pleine de liesse dans la vive clarté qui rayonnait d'elle ». — « Nous sommes prêtes à faire ton plaisir, afin que tu te réjouisses en nous, lui dit au huitième chant l'âme de Charles Martel, roi de Hongrie. Et Dante observe : « Combien je la vis devenir plus brillante par l'allégresse nouvelle dont s'accrut son allégresse, quand je lui parlai » ! Au neuvième chant, c'est Cunizza, sœur du tyran de Padoue, qui montre, par les clartés dont elle s'entoure, son envie de plaire à Dante. Elle est comme quelqu'un, nous dit-il, « qui se réjouit de bien faire ». Toutes ces âmes élues aiment donner de la joie, et leur propre joie s'en accroît ; et toutes ces âmes sont autant de secouristes, pour l'émouvant pèlerin qu'est Dante. Mais lorsque ce pauvre homme de la terre s'approche des suprêmes splendeurs du ciel, voilà saint Bernard en personne, et voilà la Vierge elle-même qui s'occupent à leur tour de lui. Car le moyen âge, tel qu'il s'exprime chez Dante par les lèvres de saint Bernard, ne laissait pas, au ciel, la Vierge chômer ; et cette élue des élus, « humble et haute plus qu'aucune autre créature », devait dans sa splendeur même, besogner aussi, plus qu'aucune autre. « Femme, lui dit Bernard au trente-troisième chant du *Paradis*, tu es si grande et tu as tant de puissance que celui qui veut une grâce et ne recourt pas à toi veut que son désir vole sans ailes. Ta bonté ne secourt pas seulement celui qui demande, mais bien des fois elle va libéralement au-devant de la demande ».

L'art traduisait, d'une façon singulièrement frappante, cette

Digitized by Google

mission des saints et de la Vierge elle-même : dans les tableaux, dans les sculptures, la Vierge, saint Jean, s'agenouillèrent longtemps devant le Christ, intercédant pour la terre. L'imagier qui les représentait au sein même de l'allégresse céleste aimait ainsi les saisir et les fixer dans l'accomplissement de leur rôle social. Mais un jour vint où le théâtre, où nos vieux mystères, eurent à mettre sur la scène le Paradis, et c'était vraiment trop fatigant pour la jeune fille qui représentait la Vierge, pour le jouvenceau qui représentait l'Apôtre Jean, de se tenir à genoux, de longues heures ; leur posture alors changea, et comme les imaginations des imagiers s'imprégnaient des tableaux vivants qu'exhibaient sous leurs yeux les Mystères, les représentations de la Vierge et de l'Apôtre agenouillés devinrent beaucoup plus rares au xv^e siècle. Mais les hommes du xiv^e siècle, qui voyaient, dans les représentations du jugement dernier, la Vierge et l'Apôtre à genoux, étaient, eux, tout prédisposés à comprendre tout l'actif labeur que le Ciel s'imposait pour sauver et pour accueillir, dans la personne de Dante, le frère pécheur et souffrant, le frère de la terre.

En face de ce spectacle céleste : Béatrice, Bernard, la Vierge, courbés vers la pauvre âme de Dante, que pèsent et que deviennent les ignorantes théories d'après lesquelles le chrétien qui souhaite le bonheur céleste n'est qu'une sorte d'égotiste supérieur, aspirant vers la jouissance individuelle de Dieu comme vers une façon d'oisiveté distinguée, et pour toujours désintéressé du sort de ses frères humains ? Ces théories, qui seraient toutes proches d'assimiler au *Nirvana* bouddhique l'élection chrétienne, méconnaissent la théologie traditionnelle sur le rôle social des élus, dont le poème dantesque est une si glorieuse et si probante traduction. Égoïsme et égotisme, ces lourdes tendances de la terre, cessent, tout au contraire, d'alourdir l'âme qui s'en est envolée ; et la scolastique, à côté de la béatitude essentielle que procure à l'âme la contemplation de Dieu, distinguait une béatitude accidentelle que goûte l'âme en contemplant et en partageant les joies des autres âmes élues, contemplatrices comme elle-même. « Si tu aimes

Digitized by Google

un autre comme toi-même, écrivait saint Anselme, et qu'à cet autre soit dévolu le même bonheur qu'à toi, alors tu es doublement heureux, car tu te réjouirais autant de son bonheur que du tien propre. Et plus grand est le nombre de ceux que tu aimes d'une telle façon, plus se multiplie ton bonheur. Ainsi, dans cet amour parfait où se complait la foule des anges et des élus, dans cette joie que chacun a d'aimer l'autre comme lui-même, chacun se réjouira du bonheur de l'autre comme si c'était le sien propre (1) ». La philosophie théologique du moyen âge, s'imprégnant de ces radieuses images d'amour, expliquait volontiers, avec un certain raffinement, que, tandis que les biens terrestres diminuent pour chacun à mesure qu'ils se partagent entre un plus grand nombre, il est au contraire de l'essence des biens célestes, de pouvoir se communiquer sans que la part de chacun soit diminuée. Dante, à ce sujet, recueille, au quinzième chant du *Purgatoire*, de fort beaux propos de Guido del Duca : « Si vos désirs, lui dit Guido, s'attachent à des biens dont chaque part, lorsqu'on est plusieurs, diminue, l'envie excite vos poumons à soupirer. Mais si l'amour de la sphère suprême tournait en haut votre désir, il n'y aurait pas une telle crainte dans votre cœur. Car dans cette enceinte plus chacun dit *Notre*, plus il possède du vrai bien et plus il est brûlant de charité... Plus là haut il y a d'âmes unies entre elles, plus il y a lieu à bien aimer, et plus on s'y aime, et, comme un miroir, l'un l'autre on se renvoie l'amour. »

Cette notion si sociale — si partageuse, oserais-je dire — de l'amitié céleste planera sur toute la pensée du moyen âge, et dans un opuscule qui sera très célèbre au xv^e siècle sous le titre : *La forme et la manière du grand jugement général de Dieu*, on lira que là-haut chaque âme rayonne sur les autres âmes et que le bonheur d'un bienheureux est fait des vertus de tous les saints, de la charité des apôtres, du courage des martyrs, de la piété des confesseurs, de la chasteté des vierges (2).

(1) Saint Anselme, *Proslogium*, 25.

(2) E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 519.



Digitized by Google

Et six siècles après Dante, lorsque Goethe, dans la dernière partie de *Faust*, nous montrera sainte Madeleine, et la Samaritaine, et sainte Marie l'Égyptienne, implorant la Vierge pour Marguerite la pécheresse, et puis Marguerite, à peine pardonnée, s'offrant à la Vierge pour instruire Faust dans le pur amour, ce dénouement presque catholique d'un poème panthéiste apparaîtra comme un hommage involontaire de Goethe à cet esprit d'humaine charité que la théologie de l'Église romaine aime saluer chez les saints, appelés, par leur élection même, à participer d'une façon plus intime, plus complète, à la vie d'un Dieu qui est amour.

## II

Nous venons de voir comment le poème dantesque transfigure la béatitude du ciel en une sorte d'épanouissement de l'idée sociale, à la faveur duquel les âmes s'entr'aiment de plus en plus. Mais entre le purgatoire et la terre, aussi, la communion des saints crée des liens d'amour; et Dante s'attache à les faire connaître en tout ce qu'ils ont d'impérieux, à les faire aimer en tout ce qu'ils ont de consolant.

Au pied de la montagne du Purgatoire, un peu en dehors du lieu d'expiation, Dante aperçoit Manfred.

Manfred était mort sur le champ de bataille, et mort excommunié. Il avait eu le temps, ainsi qu'il le rapporte à Dante au troisième chant du Purgatoire, de « se remettre en pleurant à celui qui volontiers pardonne ». « Mes péchés furent horribles, mais la bonté infinie de Dieu a des bras si grands qu'elle prend tous ceux qui se tournent vers elle ». Peu de temps après la mort de Manfred, on avait déterré sa dépouille d'excommunié, et sous la malédiction des torches éteintes, ce qui s'était appelé Manfred, roi de Pouille et de Sicile, avait été jeté au vent. « Mais par leur malédiction, continue Manfred, l'amour divin n'est pas tellement banni qu'il ne puisse revenir, tant que l'espérance est verte et peut donner sa fleur ».

Manfred sait que l'amour divin est « revenu », mais qu'il y a la justice, aussi, et que, par ordre de cette justice, trente fois

Digitized by Google

autant de temps qu'il est demeuré sur terre dans son obstination d'excommunié, il doit rester en dehors des rives du Purgatoire.

Mais Manfred continue : « A moins que cet arrêt ne soit abrégé par des prières secourables. Vois donc, demande-t-il à Dante, si tu veux me faire joyeux en révélant à ma bonne Constance comment tu m'as vu, et quel interdit me retient. Car ici on avance beaucoup par les prières de là-bas ».

Le Manfred dantesque est bon théologien ; il sait que l'excommunication, en soi, n'abolit pas chez celui qui en est frappé la vertu de charité, puisqu'elle est de ces biens souverains qu'on ne peut enlever à quelqu'un malgré lui ; il sait que les prières particulières pour les excommuniés ne sont pas seulement permises, mais recommandées par l'Église (1) ; et Dante, revenant sur terre, devra convier Constance à faire avancer, par ses prières, l'âme royale et souffrante de son père Manfred.

Un peu plus haut, sur une plate-forme précédant l'entrée du purgatoire, Dante reconnaît, parmi quelques infortunés accroupis à l'ombre du rocher, un ancien Florentin de sa connaissance, Belacqua : ce Florentin, de son vivant, fabriquait des cithares, et parfois il en jouait, pour montrer qu'elles étaient bonnes. Mais il était surtout connu comme le plus grand paresseux de la cité, « aussi paresseux pour les besognes du monde que pour les besognes de l'âme ». On le voyait accroupi tout le jour, en sa boutique, comme une façon de bouddha. J'ai lu dans Aristote, disait-il, que c'est en s'asseyant et en se reposant que l'âme devient sage. Mais Belacqua hélas! n'était pas devenu sage, et pour n'avoir jamais été qu'un grand négligent, il stationnait, misérable, au seuil du séjour d'expiation ; et parlant à Dante, au quatrième chant du *Purgatoire*, Belacqua soupirait : « Il faut que le ciel me retienne dehors autant d'années que j'en ai passé dans la vie, parce que j'ai remis jusqu'à la fin les bons soupirs de la pénitence.

(1) R. P. Berthier, *Il purgatorio*, commentaire, Fribourg en Suisse, 1898, p. 62. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, II, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 635.

Digitized by Google

« A moins que ne m'aide une oraison s'élevant d'un cœur vivant dans la grâce. A quoi bon une autre prière, puisqu'elle n'est pas écoutée dans le ciel! ».

Buonconte de Montefeltro, vaillant homme de guerre tombé dans une bataille, se trouve, au cinquième chant, sur le chemin de Dante.

« De grâce, lui crie-t-il, viens en aide à mon désir par tes bonnes œuvres. Je fus de Montefeltro, je suis Buonconte. Ni Jeanne ni les autres n'ont cure de moi ; c'est pourquoi je marche parmi ces âmes, le front courbé ».

Buonconte manque de prières, il en demande.

Elles en demandent aussi, dans le sixième chant, cette cohue d'âmes, qui, surprises par une mort violente après avoir trop négligé leur salut, voudraient tant accélérer l'expiation. Mais soudainement, en les écoutant, Dante se rappelle un vers de l'Énéide : « Cesse d'espérer, avait dit Virgile, que tu puisses, en priant, fléchir les destinées fixées par les dieux ».

Et se tournant vers son guide Virgile, Dante lui demande : « O ma lumière... L'espérance de ces âmes serait-elle donc vaine? ou le sens de ton dire, ne l'ai-je pas bien compris? » Virgile alors de répondre : « L'espérance de ces âmes ne les trompe pas, si on l'examine avec un esprit sain. En effet la hauteur du jugement de Dieu n'est point abaissée parce que le feu de l'amour accomplit en un instant ce qu'aurait dû faire plus tôt l'âme ici reléguée. Et là où j'ai avancé la proposition qui t'inquiète, la faute ne pouvait se purger par la prière, puisque le pécheur, objet de cette prière, était séparé de Dieu ».

La sagesse païenne de Virgile, illuminée par les visions de l'au-delà, dévoile ainsi à Dante, dans toute leur ampleur, les perspectives de pardon qui depuis le christianisme rassérènent le monde, et la vertu sociale assurée par le christianisme à la prière humaine. L'oreille de Dante, dès lors, se fera de plus en plus compatissante ; et lorsque bientôt, au cours du huitième chant, il aperçoit, parmi les âmes négligentes, qui se laissèrent trop absorber par les honneurs et le pouvoir, Nino Visconti, le bon juge pisan, c'est avec une tendre pitié qu'il

Digitized by Google

écoute Nino lui dire : « Quand tu seras par delà les larges ondes, dis à ma fille Jeanne d'intercéder pour moi près du lieu où l'on répond aux Innocents ».

Elles ont hâte, toutes ces âmes qui assiègent la porte du purgatoire, elles ont hâte d'entrer pour expier : elles supplient la terre d'abréger par ses supplications les lenteurs divines. Et voilà que Dante, qui, non sans les plaindre, les a dépassées, entre enfin, lui, dans le purgatoire, avec son maître Virgile.

Les premières âmes qui frappent ses regards, au onzième chant, sont celles des orgueilleux, courbés sous de lourds fardeaux. Ils souffrent beaucoup, les malheureux ; mais Dante prête l'oreille, et qu'entend il ? Il les entend prier pour les âmes de la terre ; il les entend réciter le *Pater*, en le paraphrasant. Et de ces âmes du purgatoire monte vers Dieu la prière que voici :

« La vertu qui aisément succombe, délivre-la du mal, qui la tente si fort... Cette dernière prière, ô Seigneur chéri ! déjà nous ne la faisons plus pour nous, qui n'en avons plus besoin, mais pour ceux qui derrière nous sont restés ». Et Dante ému, s'adressant à la terre, s'adressant à nous tous, nous dit à son tour : « Si par là — au purgatoire — on prie toujours pour nous, ici sur terre, que ne doivent pas dire et faire pour ces âmes ceux qui ont une volonté douée de bonnes racines. Il faut les aider à laver les taches qu'elles ont rapportées du monde, afin que, pures et légères, elles puissent s'élever vers les cimes étoilées ! »

Il est heureusement, sur terre, des chrétiens qui comprennent leur devoir. Pourquoi Sapia la Siennoise, Sapia dont les yeux sont cousus d'un fil de fer en expiation de ses péchés d'envie, et qu'au treizième chant Dante rencontre, pourquoi Sapia put-elle obtenir une place au purgatoire, vestibule douloureux du ciel ? C'est parce que Pierre Pettignano s'est souvenu d'elle dans ses saintes oraisons. Ce Pettignano était un marchand de peignes, et les traditions qui s'attachent à son nom nous donnent une amusante idée de son admirable scrupule de commerçant chrétien. Un jour, sur le vieux pont de Pise, on le vit qui jetait des peignes dans l'Arno ; c'étaient ceux

Digitized by Google

qui laissaient à désirer. Que ne les vendait-il meilleur marché? Mais non, il ne voulait pas que personne pût tenir de sa main une mauvaise marchandise. Il était le moins bavard des hommes, aimant surtout parler avec Dieu, en un langage qu'on n'entendait pas mais qu'on devinait; il passait pour un saint, et Sapia se réjouissait, dans le purgatoire, d'avoir laissé derrière elle, sur la terre, un pareil avocat.

Une autre âme du purgatoire, qu'heureusement pour elle les prières terrestres n'ont pas délaissée, c'est celle d'un parent de Dante, Forese, qui souffre, au vingt-troisième chant, dans le cercle des gourmands. La rencontre étonne Dante : car il n'y a que cinq ans que Forese est mort, et qu'il est mort sans avoir connu « la douleur salutaire qui réconcilie avec Dieu. Comment donc est-il déjà retiré de cette côte où l'on attend, avant d'entrer en purgatoire? ». Mais Forese lui répond qu'il en a été retiré « par les prières pieuses et les soupirs de sa veuve Nella; et que c'est elle, qui, par ses plaintes assidues, l'a conduit à « boire la douce absinthe des douleurs ».

Dante poursuit son chemin, et voilà bientôt surgir devant lui, au vingt-sixième chant, une émouvante figure de connaissance, celle de Guido Guinicelli, son père en poésie, le « père de beaucoup d'autres qui ont écrit des rimes d'amour douces et gracieuses ». Guido songe au privilège que tout à l'heure aura Dante, au privilège d'entrer au Paradis, « dans le cloître où le Christ est abbé du collège »; et Guido supplie Dante : « Dis au Christ pour moi, du *pater noster*, tout ce qui est nécessaire, dans ce monde où nous n'avons plus le pouvoir de pécher ». Guido demande aux lèvres de Dante de prononcer en sa faveur les versets du *Pater* dont a encore besoin une âme du purgatoire.

Des âmes qui prient, et qui veulent qu'on prie pour elles, et qui voudraient concerter avec les âmes terrestres un échange de prières : voilà ce que Dante rencontre, de cercle en cercle, dans le purgatoire; il avance, il circule à travers une atmosphère d'entr'aide. Un instant, au dix-septième chant, Dante et son conducteur Virgile, entourés d'une épaisse fumée, s'étaient sentis tout enténébrés : un ange, alors, était survenu pour les

Digitized by Google

guider, et Virgile commentait : « Cet ange agit avec nous comme l'homme doit agir avec ses semblables ; car celui qui attend qu'on lui fasse appel, lorsqu'il voit le besoin, se dispose malignement à refuser tout secours ». Le spectacle du Purgatoire prédispose ainsi Dante à ne pas attendre l'appel d'autrui, lorsque, spontanément, il faut être secourable.

Et cette atmosphère d'entr'aide est aussi une atmosphère d'amour.

Un moment, au vingt et unième chant, sous les pieds de Dante et de son maître Virgile, la montagne du purgatoire éprouve de violentes secousses, et, « jusqu'à ses pieds amollis par la mer, toutes les âmes à la fois paraissent crier ». Un Esprit est là, ils lui demandent pourquoi. Et l'Esprit leur explique : « Ces hauts lieux tremblent quand une âme, se sentant purifiée, se lève ou se met en mouvement pour s'élancer là-haut, et sur la montagne les pieux esprits louent le Seigneur, afin qu'il les admette bientôt dans le ciel ». Cet Esprit, c'est celui du poète latin Stace que Dante, par une double illusion, se figure chrétien, et par surcroît toulousain : et les lèvres de Stace expriment éloquemment l'allégresse de tous ceux qui souffrent là lorsque l'un d'entre eux, se sentant purifié, s'évade vers le ciel. Tandis que dans l'enfer dantesque il n'y a de place que pour la haine, le purgatoire au contraire est un séjour où nulle jalousie ne peut faire brèche ; et les âmes du purgatoire, si douloureuses soient-elles, diraient volontiers, déjà, le beau mot de Piccarda dans le troisième chant du *Paradis* : « C'est dans la volonté de Dieu que nous avons notre paix ». Et cette paix même les porte, bien loin qu'elles s'exacerbent contre leur propre misère, à s'intéresser les unes aux autres, à s'intéresser à la terre : étant déjà, par le désir, toutes pleines du vouloir divin, elles commencent d'être participantes de la charité divine ; et la façon dont elles s'aiment, dont elles nous aiment, est une première ébauche de l'amour qu'au paradis elles auront les unes pour les autres, et pour ceux de la terre, pour ceux d'en bas.

L'Église souffrante, l'Église triomphante, s'épanouissent ainsi, dans le poème dantesque, comme deux exemplaires de

Digitized by Google

charité sociale. Dans saint Thomas d'Aquin, dans saint Bonaventure, le poète avait trouvé, sur la communion des saints, certaines thèses doctrinales. Son épopée met ces thèses en action, elle les illumine; en les rapprochant de nos yeux, elle les rapproche de nos âmes.

« Celui qui vit dans la charité, avait déclaré saint Thomas, est participant de tout bien qui se fait dans le monde tout entier » ; lorsque saint Thomas se servait du mot *communio sanctorum*, il prenait *sanctorum* au sens neutre, et s'attachait à cette signification : une communion des biens dans l'Église, communion de nos âmes avec tous les biens que le Christ avait acquis par sa passion, communion de nos âmes avec tous les mérites des saints, avec tous les mérites des chrétiens vivants.

Car saint Thomas disait encore, en un autre passage : « Tous les fidèles unis par la charité sont membres du corps unique de l'Église, mais un membre est aidé par un autre. Donc un homme aussi peut être aidé par les mérites d'un autre. L'œuvre de l'un peut valoir pour l'autre, non seulement par la voie de prière, mais aussi par la voie de mérite ».

Passant de saint Thomas à saint Bonaventure, Dante pouvait lire, chez cet autre docteur, une théorie parallèle, dans laquelle le mot *communio sanctorum* prenait effectivement son sens actuel de communion des saints. « Les fidèles, expliquait saint Bonaventure, sont mystiquement unis entre eux dans le corps social du Christ, unis comme sont unes les personnes divines, unis comme est un le corps eucharistique avant sa fraction en trois parties. Entre les trois catégories d'une même Église universelle, qui comprend tous les temps et se continue jusqu'au ciel, règne une étroite connexion, comme entre les organes du corps naturel. Tous les fidèles dépendent les uns des autres, le bien de chacun est le bien de tous. L'Église, par les satisfactions surérogatoires des saints et par l'application de leurs mérites, acquitte une partie de notre dette pénitentielle envers Dieu » (1).

(1) Voir au tome III du *Dictionnaire de théologie catholique* de M. Man-

Digitized by Google

Saint Thomas d'Aquin, dans un chant du *Paradis*, révèle à Dante la gloire de saint François ; saint Bonaventure, dans un autre chant, lui révèle la gloire de saint Dominique ; et pour commémorer les deux centenaires que la période actuelle ramène en même temps que le centenaire de Dante — celui de saint Dominique et celui du tiers ordre franciscain — on pourrait demander à ces deux docteurs, évoqués par Dante, les accents mêmes que Dante leur prête. Mais avant d'avoir, dans ces admirables chants du *Paradis*, entendu et répercuté leur voix, Dante, sur terre, au temps où il n'était encore qu'un pécheur, avait, parmi la vaste foule des clercs et des laïques, étudié leurs constructions doctrinales. Leur théologie était l'inspiratrice de son art, elle donnait à cet art une matière, une substance, un élan ; et le caractère social de la pensée de saint Thomas, de la pensée de saint Bonaventure, déterminait à l'avance le caractère social de l'œuvre dantesque, de cet hymne épique qui symbolise et glorifie à travers l'immensité des sphères l'universelle fraternité des âmes, et qui, au nom de cette fraternité, commande et chante l'amour.

Georges GOYAU.

genot l'article : *Communion des saints* ; et comparer Hettinger, *die Theologie der goettlichen Komœdie* ; Cologne, 1879, p. 108 et suiv.

Digitized by Google

# LA REPRISE DES RELATIONS DIPLOMATIQUES

## ENTRE LA FRANCE ET LE SAINT-SIÈGE, EN 1595

L'arrivée d'un nonce à Paris, quinze ans après le départ de son prédécesseur immédiat, vient de mettre un terme au plus long divorce que l'histoire ait enregistré entre Rome et notre pays. Ce n'est pas la première fois, cependant, depuis l'établissement de la nonciature permanente, sous le règne de François Ier, que les rapports officiels entre le Saint-Siège et la France se sont rompus, et n'ont été renoués qu'après de délicats pourparlers. Leur reprise après la grande Révolution, l'élaboration du concordat de 1801, la mission du cardinal Caprara, ont déjà fait l'objet de nombreuses études. L'on s'est beaucoup moins occupé d'un autre rapprochement, de deux siècles plus ancien : celui qui mit fin, en 1595, aux troubles provoqués par la succession d'Henri III. Précédé de tentatives infructueuses, de négociations engagées péniblement et prolongées de longues semaines, il donna lieu à la venue en France d'un des légats les plus illustres qu'ait vus Paris, et dont l'histoire a gardé le meilleur souvenir.

N'y aurait-il pas quelque intérêt à retracer les péripéties de cette réconciliation, à préciser les difficultés qu'elle rencontra et les circonstances dans lesquelles elle s'accomplit, à rappeler enfin quel accueil l'ambassadeur du pape reçut en France et quelle influence il y exerça ?

***

Le 1er août 1589, débordé par la Ligue, sans appui dans le Parlement désorganisé, honni par son peuple que révoltait l'assassinat des Guises, et achevant de perdre les derniers restes d'une autorité depuis longtemps amoin-

Digitized by Google

drie, Henri III mourait, atteint au ventre par le couteau d'un moine illuminé, Jacques Clément. Depuis plus de trois mois déjà, le représentant du pape avait quitté la cour. Le cardinal Francesco Morosini, légat de Sixte-Quint, était un vieux diplomate de carrière; entré tard dans l'Église, il avait servi son pays, la République de Venise, comme ambassadeur à Turin, à Madrid, en Pologne, à Constantinople, et même à Paris. Revenu en France comme nonce en 1587, il ne lui fallût pas longtemps pour découvrir, chez les principaux meneurs catholiques, les ambitions personnelles qui s'abritaient derrière les prétextes religieux. Aussi, loin de se faire le serviteur de la Ligue, mit-il tous ses soins à la maintenir soumise au roi. Malgré ses efforts, toutefois, la rupture s'était produite. Au mois d'avril 1589, Henri III voulant chercher appui auprès des Huguenots, Morosini tenta une suprême démarche pour rapprocher Mayenne du souverain. Il rencontra le duc à Châteaudun. Les discussions durèrent deux jours ; elles échouèrent, et Henri III conclut alliance avec le roi de Navarre. Morosini, suspect aux yeux du parti catholique, publiquement accusé de favoriser l'hérésie, dénoncé au pape comme traître, craignit, s'il rejoignait la cour, de paraître approuver l'union avec le Béarnais. Il se retira à Lyon, découragé, malade, et écrivit à Sixte-Quint pour lui demander son rappel (1). Officiellement, pourtant, les négociations n'étaient point rompues; le légat n'avait reçu ni passeports du roi ni ordre de Rome de quitter le royaume. La rupture se produisit d'elle-même et par la force des choses : la France n'avait plus de souverain reconnu par le pape.

Du vivant d'Henri III, beaucoup de catholiques pou-

(1) Nous avons eu l'occasion d'exposer ailleurs, plus longuement, la politique de Morosini. Cf. VICTOR MARTIN, *le Gallicanisme et la réforme catholique*, 1919, p. 229 et seq.

Digitized by Google

vaient répugner à une alliance avec les Huguenots, et s'inquiéter, dans le fond de leur conscience, de l'excommunication qui pesait sur leur maître; le loyalisme les retenait cependant près du roi légitime. Celui-ci mort, la situation se simplifiait. Deux partis seulement demeuraient en présence : d'un côté, Henri de Navarre, héritier du trône par droit de naissance, mais hérétique, excommunié, et proclamé par Sixte-Quint inapte à la succession; de l'autre, la Ligue des catholiques, avec Mayenne à sa tête, et soutenue ouvertement par le roi d'Espagne. Entre les deux, il semble que le choix du pape dût être vite fait.

Cependant les affaires du royaume ne tardèrent pas à apparaître sous un angle différent. En se faisant proclamer roi de France, au camp de Saint-Cloud, le 4 août 1589, Henri IV avait proposé de se laisser instruire par un « bon, légitime et libre concile général ou national », et promis de se conformer à ses décisions (1). Sa déclaration ouvrait une nouvelle perspective, celle de la conversion du roi. Mais pouvait-on compter sur la sincérité du Béarnais? Il avait abjuré déjà une première fois, en 1572, lors de la Saint-Barthélemy, et sa conversion intéressée n'avait pas duré plus longtemps que le péril immédiat. Aujourd'hui, ne voulait-il pas simplement, par une nouvelle conversion simulée, gagner à sa cause les catholiques de France, et, une fois reconnu par tous, plonger le pays dans l'hérésie? Quelle créance méritait la parole de ce huguenot, de ce relaps? Pendant quatre ans, toute la politique pontificale en France dépendra de la réponse que les papes donneront à cette question (2).

Au commencement, Sixte-Quint ne crut pas à la possibilité d'un retour sérieux d'Henri IV au catholicisme.

(1) Cf. Mariéjol, t. VI de l'*Histoire de France* de Lavisse, 1re partie, p. 304.
(2) Cf. H. de Lépinois, *La Ligue et les papes*, 1886.

Digitized by Google

Lorsque les envoyés de la Ligue et les ambassadeurs espagnols vinrent lui exposer le point de vue du parti, il les accueillit avec la plus grande bienveillance. Le succès de Mayenne lui apparut, dans les premiers mois qui suivirent la mort d'Henri III, comme une condition indispensable du maintien en France de la vérité religieuse. Il prêta l'oreille à un projet d'alliance militaire avec l'Espagne pour soutenir la Ligue. Bien plus, afin de coordonner les efforts des catholiques français, et de soutenir la résistance, il fit partir outre-Monts, comme légat du Saint-Siège, l'un des cardinaux les plus sympathiques à Philippe II, Enrico Gaetano, que ses instructions chargeaient, notamment, de s'opposer avec la dernière énergie, et en usant au besoin des censures ecclésiastiques, à la réunion de l'assemblée d'évêques souhaitée par Henri IV (1).

Cette attitude du pape ne se maintint pas longtemps. Sixte-Quint était un esprit trop personnel pour se contenter de l'opinion des autres, et ne point chercher à connaître par lui-même. Dès qu'Henri de Navarre avait été proclamé roi de France, il s'était décidé à envoyer à Rome un de ses partisans, pour faire part au Saint-Père de son avènement. Il choisit pour cette mission le duc de Luxembourg-Piney. Les Ligueurs et les Espagnols se proposèrent d'empêcher le pape de recevoir cet ambassadeur. Dans ce but, ils l'accablèrent de leurs représentations, multiplièrent les intrigues, essayèrent même de l'intimider. Ils comptaient sans leur hôte ! Cet ancien franciscain, au dos rond, à la barbe rousse en broussaille, que ses ennemis disaient avoir été porcher dans sa jeunesse, et qui devait sa haute fortune à une intelligence admirablement lucide, à

(1) Cf. Hübner, *Histoire de Sixte-Quint*, 1870, liv. VII et VIII. Deux copies des instructions données au légat Gaetano sont conservées aux archives du Vatican, *Fondo Borghese*, série I, vol. 7, p. 42, et *Fondo Pio*, vol. 77, fol. 147.

Digitized by Google

un zèle apostolique ardent, à une volonté que rien ne parvenait à faire plier, était d'une violence restée proverbiale. Outré que les champions intéressés du catholicisme français prétendissent l'accaparer, il s'emporta, brava toutes les menaces du roi d'Espagne (1), déclara qu'il recevrait « le Turc, le Persan, et le diable lui-même s'il se présentait » (2). Luxembourg arriva au mois de janvier 1590, et dès le surlendemain il eut sa première audience. Il éclaira Sixte-Quint sur les vraies dispositions du roi, lui répéta la parole de son maître : « Assurez le Pape, sur ma parole de Roi, que je veux être, me montrer, et mourir, fils aîné de la sainte Église catholique romaine » (3). Dans ses conversations avec l'ambassadeur, le pape eut l'idée très nette que la France ne pouvait pas être sauvée par la Ligue, et que seul le roi était capable de procurer la paix religieuse. Dès lors, son siège est fait; il se dégage de l'influence espagnole, tient tête à sa curie, n'hésite pas à désavouer l'attitude trop ardemment ligueuse de son légat; même, comme Gaetano n'en continuait pas moins son action, et contrecarrait ainsi la politique de son maître, il donne à ses banquiers l'ordre de lui suspendre leurs versements. Luxembourg, quelques jours après son arrivée à Rome, avait pu écrire au duc de Montmorency ces phrases pleines de promesses : « Le

(1) Le 15 mars 1590, de Maisse, ambassadeur de Venise, écrivait à Henri IV : « L'ambassadeur d'Espagne a présenté au pape une autre protestation escrite et signée de la main du Roi son maistre, par laquelle il proteste, au cas que Sa Sainteté rebénédisse Votre Majesté, c'est-à-dire le reçoive à estre catholique, qu'elle la tiendra pour son ennemy : dont le pape a esté tellement irrité qu'il ne la voulu voir, et lui a dit qu'il cognoissoit assez l'insolence des Espagnols, et qu'il s'en défendroit bien ; tellement qu'estant son naturel tel qu'il est, ils ne sçauroient faire plus grand service à V. M. que de le traicter ainsi » Bibl. Nat., *Collection Dupuy*, ms. 245, f. 22 v.

(2) Hübner, *l. c.*

(3) De Lépinois,, *l. c.*, p. 385.

Digitized by Google

pape est un très bon prince, et commence bien à connaître qu'on ne lui a pas toujours fait savoir la vérité sur les affaires de France. Ce voyage, j'ai lieu de l'espérer, procurera quelque soulagement à notre pays; du moins les serviteurs du Roi n'ont pas à craindre l'excommunication : de cela vous en puis-je assurer » (1). Malheureusement, Sixte-Quint mourut trop tôt. La fièvre, qu'il avait toujours méprisée, l'emporta le 27 août 1590. Personne ne se méprit sur les prochaines conséquences de sa disparition. Les Espagnols exultèrent, Henri IV s'attrista; le mot juste fut dit par l'ambassadeur qui représentait à Rome la République de Venise (2) : « Sa mort arrive à un moment bien inopportun, et laisse tous les gens de bien en proie aux plus vives inquiétudes ».

De fait, sous les successeurs immédiats de Sixte-Quint, tout espoir de ramener la France à l'unité s'évanouit. A vrai dire, ni Urbain VII ni Innocent IX n'eurent le temps d'avoir une politique (3). Mais celle de Grégoire XIV, dont le pontificat dura quelque dix mois, fut malheureuse; elle manqua de clairvoyance et de hardiesse. Ce pape passait pour un saint, et avec raison; mais ses vues étaient courtes, son sens des affaires de l'Europe médiocre. Tout dévoué à Philippe II, il s'institua champion de la Ligue, lui envoya de l'argent, des troupes, et fit passer en France un prélat de sa curie, le protonotaire Marcello Landriano, pour tâcher de désorganiser le parti royal, et d'en détacher l'élément le plus fort, la noblesse (4).

(1) De Lépinois, *la Ligue et les papes*, p. 386.

(2) Alberto Badoer. Cf. de Lépinois, *l. c.*, p. 442.

(3) Urbain VII, Giambattista Castagna, élu le 15 septembre 1590, mourut douze jours après; Grégoire XIV, Nicolo Sfondrati, lui succéda du 5 décembre 1590 au 15 octobre 1591 ; Innocent IX, Giov. Anton. Facchinetti, régna du 29 oct. au 30 décembre.

(4) On peut voir les instructions rédigées par le card. Gaetano pour Landriano aux archives du Vatican, *Nunziatura di Francia*, vol. 31.

Digitized by Google

Clément VIII, élu pape le 30 janvier 1592, n'eut pas, dans le début de son pontificat, une politique différente. Pendant des mois encore, ce fut la lutte ouverte, implacable, contre le Navarrais.

*
* *

Dans le milieu de l'année 1593, un événement considérable vint modifier la situation. Le clergé de France ne tenait pas tout entier pour la Ligue. Un assez grand nombre de prélats suivaient Henri IV, et non des moindres : le cardinal de Vendôme, l'archevêque de Bourges Renaud de Beaune, l'un des chefs les plus influents du clergé, et l'un des orateurs les plus écoutés de ses Assemblées, les évêques de Chartres, de Nantes, de Séez, d'Angers, de Maillezais, et d'autres encore. Lorsqu'ils eurent décidé le roi à changer de religion, ils songèrent au moyen de le recevoir dans l'Église sans recourir au pape. En effet, l'attitude qu'avait eue jusque-là Clément VIII ne prêtait guère à la confiance. Il refuserait sans doute de croire à la sincérité de ce changement. En tout cas, et dans l'hypothèse la plus favorable, il demanderait du temps pour réfléchir ; les choses traîneraient. Or il importait, au contraire, d'agir vite. Depuis trop longtemps, la France souffrait de l'horrible guerre civile. Le meilleur moyen de la faire cesser était de publier la conversion du prince. Cette nouvelle, répandue dans tout le royaume, ne manquerait pas d'impressionner les catholiques ; elle procurerait l'union.

Régulièrement, il est vrai, le pape seul avait qualité pour réconcilier le roi. Comme hérétique, et surtout comme relaps, Henri IV était excommunié, en vertu de la décrétale *Ad abolendam* de Lucius III, et de l'instruction *Ut officium* donnée par Boniface VIII aux Inquisi-

Digitized by Google

teurs apostoliques (1). Or, en sa qualité de souverain, exempt par conséquent de la juridiction d'un Ordinaire, il relevait, pour l'absolution, du Saint-Siège ou de son délégué. Il y avait plus. Cette excommunication *latae sententiae*, qui pesait sur le roi, était devenue, grâce à la sentence déclaratoire de Sixte-Quint, du 9 septembre 1585, une de ces censures dites *ab homine* dont l'absolution ne peut être donnée que par celui qui les a fulminées.

Toutefois, la législation du *Corpus juris* offrait aux évêques un moyen légitime de se passer du pape, au moins provisoirement. Aux termes des décrétales *Ea noscitur* et *Quod de his* de Clément III, *Quamvis incidens* de Grégoire IX, *Eos qui a sententia* de Boniface VIII, et d'autres encore, un excommunié, quelle que soit la réserve à laquelle sa censure est soumise, peut toujours recevoir l'absolution, pour le for de sa conscience, d'un confesseur sans mandat spécial, toutes les fois que se réalise pour lui le danger de mort (2). Or, le roi de France, chef d'armée, payant de sa personne, et continuellement exposé aux coups de ses ennemis, n'était-il point légitimement assimilable aux *valetudinarii*, aux *infirmitate laborantes*, aux *in mortis periculo constituti* visés par les textes canoniques? Les évêques admirent cette thèse, et le 25 juillet 1593, dans la vieille église abbatiale de Saint-Denys, Renaud de Beaune reçut en grande solennité l'abjuration d'Henri IV (3).

Si l'absolution ne fut pas donnée sous condition, elle comportait cependant une réserve. Toutes les décrétales

(1) *Corpus Juris canonici*, c. 9, X, *De haereticis*, V, 7; c. 11, *De haereticis*, V, 2, in VI°.

(2) *Corpus Juris canonici*, c. 13, 26, 58, X, *De sententia excommunicationis*, V, 39; c. 22, *De sententia excommunicationis*, V, 11, in VI°.

(3) On trouvera la lettre par laquelle les prélats informèrent le pape de ce qu'ils venaient de faire dans les *Lettres du cardinal d'Ossat*, publiées par Amelot de la Houssaie, 1714, t. I, p. 303.



Digitized by Google

autorisant l'admission dans le sein de l'Église, par un confesseur dépourvu des pouvoirs spéciaux nécessaires en toute autre conjoncture, d'un excommunié en danger de mort, précisent que celui-ci, en cas de guérison, ou si les circonstances, plus tard, le lui permettent, devra se présenter devant le pape ou son délégué, et se soumettre à la satisfaction qu'ils jugeront opportun d'exiger de lui. Les prélats français connaissaient trop bien leur droit canonique pour passer outre à ces prescriptions. Ils maintinrent expressément, dans la formule d'absolution, les droits du Saint-Siège (1). Ainsi, pour que cette absolution fût définitive, pour qu'Henri IV apparût à tous les yeux, et incontestablement, le « Roi Très-Chrétien », il fallait que le pape le proclamât lui-même, officiellement, et comme à la face de la Chrétienté toute entière, catholique. A partir du 25 juillet 1593, la question se pose donc ainsi : Clément VIII consentira-t-il, comme on le disait alors, à « rebénir Navarre? »

En 1592, le roi avait essayé, déjà, d'engager des pourparlers avec le nouveau pape. Il lui écrivit une lettre, que devait lui remettre l'évêque de Paris, le cardinal Pierre de Gondi. Mais, à Florence, l'ambassadeur officieux reçut de Clément VIII, poussé par l'Espagne et la Ligue, l'interdiction formelle de mettre le pied sur les états pontificaux. Le marquis de Pisany, Vivonne de Saint-Gouard, n'eut pas plus de succès, dans les premiers mois de 1593.

Au lendemain de son abjuration, Henri IV tenta une troisième démarche; il désigna, pour aller porter au pape l'heureuse nouvelle de sa conversion, l'un des seigneurs les plus en vue du royaume, le duc de Nevers,

(1) Voici cette formule : « Ego te, salva Sanctae Sedis Apostolicae auctoritate, a crimine haeresis et apostasiae absolvo, Sanctae Romanae Ecclesiae restituo, et ad Sacramenta ejus admitto, In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ». *Lettres du cardinal d'Ossat*, I, 301.

Digitized by Google

Louis de Gonzague. Celui-ci se mit en route à la fin du mois d'août, accompagné de l'évêque du Mans, Claude d'Angennes de Rambouillet, de deux moines et de cinquante gentilshommes de la meilleure noblesse. Quelle ne fut pas sa stupeur en recevant de Clément VIII, le 14 octobre, à Poschiavo, dans les Grisons, un bref laconique où il lui était dit d'ajouter foi à ce que lui ferait connaître le porteur de cet écrit. Ce messager, le P. Possevino, jésuite, homme de bon jugement et ami de la France, apportait au duc l'avis que le pape refusait de le voir. Ardent, fougueux, plus homme de cœur que diplomate, Nevers laissa déborder son émotion : « Prenez garde, s'écria-t-il, prenez garde, prenez bien garde à ce que vous faites ! Si je ne suis pas reçu, c'est la ruine du royaume, la perte de milliers d'âmes, peut-être un schisme ! » Le P. Possevino consentit à joindre ses instances à celles de l'ambassadeur. « Plein de désir et de crainte », le pape finit par consentir à la venue de Gonzague, mais à la condition qu'il se présentât comme simple particulier, comme duc de Nevers, et non point comme envoyé royal. Naturellement, dans les audiences qu'il obtint, Nevers exposa cependant l'objet de sa mission. Mais Clément VIII ne se départit pas un instant de la réserve la plus défiante. Il ne consentit même pas à indiquer ce que le roi devait faire pour prouver sa sincérité : « Il y a en France, se contenta-t-il de dire, des théologiens capables de le lui déclarer ». En vain Gonzague supplia, joignit les mains, offrit de laisser son propre fils comme prisonnier au château Saint-Ange, en gage de la loyauté du roi de France, Clément VIII fut inébranlable (1).

(1) Palma-Cayet, *Chronologie novenaire* (éd. Buchon, 1836), p. 607 ; d'intéressants renseignements sur ces trois tentatives d'Henri IV se trouvent dans la correspondance de Paolo Paruta, ambassadeur de Venise à Rome,

Digitized by Google

*
* *

Cependant, les espérances des prélats royalistes, comptant sur l'abjuration d'Henri IV pour amener l'union, allaient se réalisant. Peu à peu, les villes qui tenaient pour la Ligue, lassées de la guerre et de l'anarchie, n'ayant plus, pour s'opposer au roi, le prétexte de son hérésie, se rangeaient à sa cause. Le 22 février 1594, Henri IV était sacré dans la cathédrale de Chartres par l'évêque Nicolas de Thou, et le 22 mars il chantait le *Te Deum* à Notre-Dame de Paris. Suivant l'expression pittoresque d'un ambassadeur vénitien, il mettait Mayenne en chemise (1).

Certes, l'église de France souffrait de la guerre ; son statut bénéficial était bouleversé par les doubles provisions faites par Mayenne d'une part, et de l'autre par le roi; les évêques, abbés, prieurs, nommés par brevet royal, n'osaient recourir à Rome pour demander leurs bulles; maintes paroisses demeuraient sans curé. Henri IV devait souffrir de cet état de choses, et désirer y mettre fin. Mais sa situation politique se consolidait de plus en plus. Au point de vue de son autorité, l'absolution papale lui devenait chaque jour moins nécessaire. Désormais, il pouvait l'attendre, et même se dispenser de la payer trop cher. A Rome, on s'inquiéta.

Une ambassade solennelle envoyée par Mayenne, et présidée par le cardinal de Joyeuse, y arrivait comme le duc de Nevers en sortait; elle ne tint plus le langage

dont nous parlons un peu plus loin. — Voir aussi DE LÉPINOIS, *l. c.*, p. 605 et seq.

(1) *Relazione di Francia letta al Senato da Pietro Duodo*, dans les *Relazioni degli ambasciatori veneti* publiées par EUG. ALBERI, Appendice, p. 136. (Florence, 1863).

Digitized by Google

d'autrefois. Elle représenta le mauvais état des affaires de la Ligue, l'assurance du succès définitif du Navarrais, l'avantage qu'il y aurait pour tous si le pape, changeant de politique, et cessant de repousser Henri IV, discutait au contraire avec lui, et tâchait d'obtenir, pour la religion catholique et ses soutiens, le plus grand nombre possible de garanties (1). Impressionné, ouvrant sur les choses de France des yeux mieux avertis, Clément VIII comprit qu'il faisait fausse route. Mais depuis quelque temps le roi gardait le silence; il fallait l'amener à une nouvelle démarche: le pape recourut au cardinal de Gondi (2).

*
* *

Cette politique de Clément VIII, à première vue, déconcerte un peu. Exposée ainsi à grands traits, en effet, elle apparaît inspirée par un utilitarisme peu conforme aux sentiments que l'on aime à supposer chez celui qui s'intitule père commun des Fidèles. Pourtant, l'on aurait tort de la condamner trop vite. Pour la comprendre et l'apprécier équitablement, il faut tenir compte, à la fois, du caractère du pape et des circonstances.

En 1594, Ippolito Aldobrandini avait cinquante-neuf ans. Au physique comme au moral, il était tout le contraire de Sixte-Quint (3). Grand, de corpulence plutôt

(1) Cf. Mariéjol, *l. c.*, p. 394.

(2) Que la démarche tentée par Gondi auprès d'Henri IV ait été demandée par Clément VIII, c'est ce qui ressort du texte même de la réponse du cardinal, que nous donnons à la suite de cet article. Le pape déclara d'ailleurs formellement que l'initiative partait de lui, à la congrégation générale des cardinaux qu'il présida le 2 août 1595. Cf. *Lettres du cardinal d'Ossat*, I, 562.

(3) Sur Clément VIII, son physique, son caractère, ses manières, nous avons une source d'information de premier ordre, et du plus haut intérêt,

Digitized by Google

forte (1), très droit, le teint pâle, les cheveux tout blancs de même qu'une fine barbe soigneusement taillée, le port noble et l'air toujours grave, il donnait à tous ceux qui l'approchaient l'impression de la majesté. D'une courtoisie et d'une distinction parfaites, il savait avoir pour chacun, dans le choix de ses mots, dans le ton de sa voix, la nuance exacte. Très susceptible, il est vrai, il sentait vivement le moindre manque d'égards, le plus petit oubli des distances, et très souvent une réplique un peu vive de son interlocuteur l'arrachait à son calme ; mais sa colère durait peu : dès qu'il s'avisait de son émotion — et cela ne tardait pas — il se ressaisissait, et ne craignait pas de s'excuser aimablement. Au demeurant, fort lettré, d'une pureté de mœurs exemplaire, d'une piété profonde.

Malheureusement, son génie n'était en proportion ni de ses vertus ni de son extérieur. Lent à concevoir, incapable de ce coup d'œil qui embrasse vigoureusement une situation dans son ensemble, il lui fallait peser l'un après l'autre tous les éléments de chaque problème. Avec cela, se défiant de lui-même, et encore plus des autres. Il demandait conseil, mais avec la conviction que la réponse serait dictée par l'intérêt, l'amour-propre ou la rancune. Possédant au plus haut degré le sentiment du devoir, poussé encore à bien faire par un souci très vif de sa réputation, protestant à tout propos de la hauteur de ses vues, de la pureté de ses intentions, de son mépris pour tout calcul intéressé, au point même de faire dire aux méchantes lan-

dans les Relations des ambassadeurs vénitiens près du Saint-Siège, *Relazione di Paolo Paruta* et *Relazione di Giovanni Dolfin*, la première de 1595, la seconde de 1598. Les traits qu'ils relèvent tous les deux dans sa physionomie, nous les retrouvons encore dans la statue que l'on peut voir sur le tombeau de ce pape à Sainte-Marie-Majeure.

(1) « Piuttosto gonfio che grasso... » *Rel. de P. Paruta*, p. 439.

Digitized by Google

gues que sa conscience n'était point si droite, puisqu'il avait besoin de la tant justifier (1), il n'arrivait jamais à être assez convaincu pour se déterminer. La nécessité de prendre d'urgence une mesure grave lui causait une vraie torture, et l'angoisse, alors, se lisait sur son visage. Aussi bien, quelle que fût sa décision, n'en était-il jamais satisfait. Ajoutons que la carrière antérieure du pontife avait encore favorisé sa lenteur naturelle. Juriste de profession, longtemps auditeur à la Rote, il y avait pris, de l'avis de tous ses contemporains, un certain pli qui lui faisait envisager les affaires politiques comme des causes judiciaires. Il fouillait la Sainte-Écriture et les Pères pour y trouver des textes, s'informait des précédents, examinait sous toutes ses faces la *species juris* et la *species facti*, incapable d'intuition, d'audace, d'initiative : magistrat, en un mot, quand il lui fallait être chef d'Etat.

Certes, il n'est pas douteux que le pape désirât de tout son cœur porter remède aux maux de la France. La situation de ce pays était l'objet de ses pensées continuelles; quand il en parlait, ses traits se bouleversaient, et il n'était pas rare que les sanglots lui coupassent la voix. Mais en songeant à Henri IV, les motifs de balancer ne lui manquaient point; à les peser les uns après les autres, il n'arrivait pas à sortir du *casus perplexus*, à se convaincre de la sincérité du nouveau converti. A tout prendre, le parti de la Ligue avait au moins, par rapport aux faveurs pontificales, l'avantage de la « possession », laquelle jouit dans les procès douteux, chacun le sait, de la faveur du droit.

(1) « Il qual ufficio, come fa forse troppo frequentemente e con tutti, così pare che faceva anzi effetto contrario al suo desiderio; poiche con questa scusa non ricercata viene quasi a condannare la sua coscienza, quasi conoscendo che abbia bisogno di giutificazione ». P. Paruta, *l. c.*, p. 442.

Digitized by Google

Disons plus : Clément VIII, d'une part, ne croyait pas à la conversion du roi, et il espérait, d'autre part, le voir réduire par les armes. Ces deux idées lui étaient inculquées, perpétuellement, et par les Ligueurs et par les tenants de l'Espagne. Mayenne n'était pas seul à entretenir à Rome un représentant ; plusieurs grands seigneurs du parti de l'Union y avaient aussi leurs agents. De France on leur écrivait, et ces nouvelles, uniformes, répétées, circulaient aux bons endroits. Quand Henri IV abjura, les lettres affluèrent, où la rage et l'ironie alternaient. Non seulement cette conversion est fausse, écrivait l'un, « elle est trompeuse, frauduleuse, pleine de dol et d'impiété ». « La comédie de la conversion est jouée », disait un autre ; et un troisième : « Il ne se peult maintenant lasser de messes et de sermons » (1).

Mais les ennemis les plus acharnés, les plus remuants, les plus influents, d'Henri IV étaient les Espagnols. Depuis longtemps, Philippe II se considérait comme le défenseur autorisé des catholiques de France. Les progrès du calvinisme de ce côté des Pyrénées l'inquiétaient, pour les conséquences qu'ils pouvaient avoir sur la tranquillité des Pays-Bas. Catherine de Médicis, après lui avoir donné à lui-même une de ses filles, Élisabeth, et caressant le projet d'en marier une autre, la plus jeune, Marguerite, avec l'infant Don Carlos, avait affecté de rechercher les conseils de Sa Majesté Catholique. Philippe II ne se laissait point prendre aux protestations d'amitié de la Ré-

(1) Cf. DE LÉPINOIS, *l. c.*, p. 604. — Il convient d'ajouter à ces influences celle du légat pontifical en France, le cardinal Filippo Sega, qui jusqu'en 1594 se montra l'ardent adversaire d'Henri IV. On trouvera sa correspondance avec le cardinal secrétaire d'Etat, ou du moins quelques-unes de ses lettres les plus intéressantes, aux arch. du Vatican, *Fondo Borghese*, série I, vol. 232. Nous avons essayé, autre part, d'apprécier le rôle politique de Sega en France : Cf. *Le gallicanisme et la réforme catholique*, p. 257 et seq.

Digitized by Google

gente ; mais il profitait de ces dispositions pour intervenir dans les affaires religieuses de France. Ses paroles trouvaient-elles peu d'échos auprès de Catherine ? il n'hésitait pas à se mettre en rapports avec les catholiques mécontents. Depuis 1584, d'ailleurs, il était ouvertement le soutien du parti des Guises. Après la mort du duc d'Alençon, en effet, dernier frère d'Henri III, comme le mariage du roi s'avérait définitivement infécond, et que la succession paraissait assurée au roi de Navarre, la Ligue, déjà ébauchée en 1576, avait pris consistance, et fait appel à l'Espagne. Le 31 décembre, par le traité de Joinville, Philippe II s'était engagé à lui fournir 50.000 écus par mois. Au demeurant, les intérêts religieux n'étaient point seuls en cause, et si le pape Sixte-Quint répugnait tant à suivre Philippe II, c'est qu'il avait éventé ses rêves de domination européenne, dont la réalisation présupposait l'abaissement de la France. Le triomphe d'Henri IV, sa reconnaissance par Clément VIII, c'était donc, pour l'Espagne, l'échec d'une politique savante, patiemment poursuivie pendant trente ans (1).

En 1594, menait la campagne en Curie un diplomate « fort accort » (2), Don Antonio de Cordova y Cardona, duc de Sessa, représentant de Sa Majesté Catholique. Dans toutes les cours, une des forces d'un ambassadeur est de savoir dépenser. La Rome du XVIe siècle ne faisait pas exception à la règle commune. Le duc de Sessa, promettant, et donnant, possédait une puissante clientèle dans le Sacré-Collège et ses abords immédiats. Tout l'argent qu'il déboursait ne sortait pas, il est vrai, des coffres de l'Escurial, et l'Église payait en partie les frais de sa propagande. A la demande de Philippe II, la coadjutorerie de Tolède, avec future succession, avait été accordée à son neveu, le

(1) Cf. Mariéjol, Hübner ; *Lettres du card. d'Ossat*, *l. c.*, passim.
(2) *Lettres du cardinal d'Ossat*, I, p. 333.

Digitized by Google

cardinal Albert d'Autriche. Celui-ci recevait, sur le bénéfice, une pension annuelle de 20.000 ducats ; mais il était convenu qu'à la mort de l'archevêque, Gaspard de Quiroga, et lorsque Albert jouirait lui-même de tous ses revenus, cette pension resterait à la disposition de Sa Majesté. En faisant part de cet arrangement à Villeroy, le futur cardinal d'Ossat, alors simple prieur de Bellesme, qui résidait à Rome, exprimait ainsi son propre avis : « Laquelle « réservation je crois avoir été par lui faite, non tant pour « priver de ladite pension sondit neveu, que pour allaiter « de cete espérance un bon nombre des cardinaux de cete « cour, et par ce moyen les rendre encore plus propres à « ses intentions ». Moins de six mois après, le même d'Ossat « voyait et touchait les efets de sondit pronostique ». Il écrivait, toujours à Villeroy : « Ils en vont présentant à « des cardinaux, à un mille [écus], à un autre deux mille, « à d'autres trois mille : à condition qu'ils diront contre « l'absolution tout-à-fait, ou pour le moins qu'ils ne seront « point d'avis de la donner si le prince de Béarn, de son « côté, ne donne de bonnes seuretez pour la Religion « Catolique ; lesquelles cependant ils disent savoir qu'il « ne donnera point. Et n'y a pas faute de cardinaux qui « se vendent, et de ceux-là mêmes qui ont par ci-devant « parlé ouvertement et publiquement pour l'absolution. « C'est chose qui se fait par tout Rome ; et les connoît-on « par nom et par surnom (1) ».

(1) D'Ossat, lettres du 6 déeembre 1594 et du 20 mai 1595, I, p. 342 et 516. Cette activité des Espagnols à Rome était connue en France. Dans un procès intenté contre les Jésuites par l'Université et les curés de Paris, et qui se plaida devant le Parlement au mois de juillet 1594, les avocats de l'Université et des curés, Antoine Arnault et Louis Dolé, accusant les Jésuites d'être les amis de l'Espagne, et amenés ainsi à parler des intrigues de Philippe II, dirent qu'il avait gagné la plus grande partie de la cour de Rome grâce aux « pensions et opulents bénéfices de Milan, Naples, Sicile, outre ceux d'Espagne, de valeur immense ». PALMA-CAYET, *Chronologie novenaire*, l. VI, p. 655.

Digitized by Google

Or, Clément VIII n'était que trop disposé à prêter l'oreille aux informations de provenance espagnole. Qu'il eût pour Philippe II, intérieurement, une sympathie bien profonde, l'on peut en douter. Sous le pontificat de Paul IV, Silvestro Aldobrandrini, son père, fort écouté du pape, s'était montré l'un des adversaires les plus résolus de la politique espagnole, et maintes fois il avait poussé à une alliance très nette du Saint-Siège avec la France. Le jeune Ippolito avait donc sucé avec le lait, suivant l'expression d'un ambassadeur de Venise, l'amour de la France et la haine de l'Espagne (1). Quoi qu'il en fût de ses sentiments personnels, sa conception du bien de l'Église l'avait fait se déclarer ouvertement, bien avant son pontificat, pour le Roi Catholique. Et même l'appui de Philippe II ne fut pas tout-à-fait sans influence sur la décision des conclavistes qui l'élurent. Une fois pape, il continua longtemps de considérer l'appui de l'Espagne comme indispensable au Saint-Siège, et devant être conservé coûte que coûte. D'autre part, Philippe II n'était point chiche de menaces, qui impressionnaient ce caractère un peu enclin à la frayeur. Bref, malgré son ardent désir de passer pour neutre, on le disait couramment espagnol (2).

En refusant de recevoir les ambassadeurs d'Henri IV, Gondi, Pisany, Nevers, le pape avait donc agi, à la fois, par conscience et par calcul. Il se demandait s'il avait le droit d'accueillir dans l'Église, sans plus de garanties, un soi-disant converti, bien capable, assurait-on, de retourner à la Secte. En le reconnaissant comme roi de France, n'allait-il pas précipiter ce pays dans le schisme ? L'An-

(1) Paruta et Dolfin ne mettent en doute, ni l'un ni l'autre, l'inclination naturelle de Clément VIII pour la France, pas plus que ses convictions politiques favorables à l'Espagne.

(2) « Sente anco il Pontefice con molto dolore essersi presso molti generato questo concetto qu'egli sia tropo Spagnuolo. » *Relazione di Paolo Paruta*, p. 428.

Digitized by Google

gleterre était là pour montrer ce que pouvait l'exemple et l'action d'un monarque hérétique... D'autre part, se disait-il, le bien général de l'Église exigeait que le Saint-Siège restât en bons termes avec le roi d'Espagne, et celui-ci ne voulait pas entendre parler d'un accord du pape avec Navarre. En revanche, il promettait d'écraser l'armée du huguenot, et de placer finalement sur le trône un roi bon catholique...(1). Enfin, les cardinaux de la « Congrégation de France » et de l'Inquisition ne se prononçaient-ils pas nettement contre toute négociation (2) ?

Mais voici que maintenant toutes les données du problème se transformaient. Loin d'exterminer les troupes du Navarrais, l'armée espagnole se laissait battre. Le prestige de Philippe II diminuait à mesure qu'augmentait la gloire militaire du nouveau roi. Adieu l'espoir de pacifier la France en dehors d'Henri IV ! Les Espagnols avaient beau « se distiller le cerveau » pour persuader qu'il n'est « point jour à midi (3) », en réalité le roi triomphait : c'était un fait, dont il fallait tenir compte ; les Ligueurs eux-mêmes l'avouaient. Le schisme ? C'est de l'obstination du pape qu'il pourrait maintenant résulter. Le roi nomme aux bénéfices ; les titulaires de brevets attendent encore, jusqu'ici, l'occasion de se pourvoir de leurs bulles ; mais que l'on tarde trop, qu'on les décourage, que l'idée leur vienne de se passer du pape, et voilà une église indépendante (4).

(1) Il soutint cette thèse jusqu'au dernier moment; son ambassadeur ne l'abandonna que vers le mois de mai 1595.

(2) Le pape prit leur avis avant de repousser le duc de Nevers, et cet avis fut nettement défavorable au roi de France. Cf. DE LÉPINOIS, *l. c.*, p. 605.

(3) D'Ossat, I, p. 517.

(4) De fait, un arrêt du grand Conseil interdit aux nouveaux titulaires de bénéfices de s'adresser à Rome pour obtenir leurs bulles; les provisions devaient être demandées à l'archevêque de Bourges. Cf. DE LÉPINOIS, *l. c.*, p. 622.

Digitized by Google

Toutes ces réflexions étaient d'ailleurs, depuis quelque temps, suggérées au pape. En effet, si les amis d'Henri IV, à Rome, se remuaient moins que ses adversaires, et faisaient moins de bruit, ils existaient cependant, et disaient leur mot à l'occasion : le cardinal jésuite Toleto, sujet espagnol pourtant, que le pape déclarait l'homme le plus probe et le plus savant du Sacré-Collège, saint Philippe de Néri, le P. Baronius, confesseur de Clément VIII ; ajoutons-y encore l'ambassadeur de la Sérénissime République. L'on sait de quelle réputation, pleinement méritée, jouit la diplomatie vénitienne de cette époque. L'agent qui la représentait à Rome, de 1592 à 1595, est demeuré particulièrement célèbre dans l'histoire de Venise, pour sa sagesse, sa prudence, son habileté. Paolo Paruta (1) avait reçu du Sénat l'ordre de soutenir les intérêts du roi de France. A la fois actif et discret, écouté du pape, sachant dire, juste au moment voulu, la parole opportune, il fut sans contredit l'un des serviteurs les plus précieux de la cause d'Henri IV.

*
* *

C'est vers le milieu de l'année 1594 qu'il faut placer le revirement de Clément VIII. Revirement dans la manière

(1) Paolo Paruta s'était d'abord consacré aux études, et le Conseil des Dix l'avait nommé historiographe de la république, à la mort d'Alvise Contarini, en 1579. Mais il ne put rester longtemps dans la vie de spéculation pure. Il commence à se mêler aux affaires publiques en 1580. En 1588 nous le trouvons parmi les membres de la Junte, et deux ans après il est promu Grand Sage. Outre son ambassade à Rome, de 1592 à 1595, il s'acquitta de plusieurs missions diplomatiques importantes. Les dépêches qu'il adressa au Sénat pendant son séjour près de Clément VIII ont été publiées en 1887 dans les *Monumenti Storici*, par la *Reale deputazione veneta di Storia patria*, sous ce titre : *La legazione di Roma di Paolo Paruta*. Ces trois grands vol. in-4° sont une des sources les plus riches pour l'histoire religieuse de la France à cette époque.

Digitized by Google

d'agir plus que dans les sentiments intimes ; car si l'hostilité du pape s'accompagnait, auparavant, de douloureuses hésitations, sa complaisance, dans la suite, ne fut pas exempte d'inquiétude. En réalité, depuis le commencement de toute cette affaire jusqu'à la veille de l'absolution, Clément VIII vécut torturé par le doute. Mais ce fut à cette époque qu'il changea de politique, et qu'après avoir refusé obstinément de causer avec le roi, il chercha lui-même à engager la conversation.

Pierre de Gondi connut les intentions pontificales par le cardinal de Plaisance, Filippo Sega, le fameux légat ridiculisé par la Satyre Ménippée sous les traits du charlatan espagnol, marchand de « catholicon composé ». Après avoir longtemps combattu Henri IV, ce prélat qui n'était point dupe des prétextes religieux affichés par les chefs de la Ligue et surtout Mayenne, penchait maintenant du côté du roi, et prônait une entente (1). Les deux cardinaux se rencontrèrent à Montargis vers le milieu du mois d'août, et Gondi ne tarda pas à s'acquitter de sa mission.

La démarche du pape venait à son heure. Henri IV désirait, pour son compte, se mettre en règle avec l'Église ; il sentait la fausseté de sa situation, et de quelle utilité lui serait, aux yeux de l'Europe et de ses propres sujets, la conclusion d'une paix officielle avec Rome. Mais il gardait un souvenir cuisant des anciennes humiliations, et ne voulait plus courir au devant d'un échec. Pour le moment, il pouvait attendre. Il sentait derrière lui l'opinion publique. Témoins de ses tentatives infructueuses, c'est contre le pape, en effet, que beaucoup de catholiques

(1) Sega, qui revint à Rome au mois de novembre 1594, se fit le champion de la cause d'Henri IV. Il fit au pape un rapport sur la situation en France, dans lequel il exposa ses vues et expliqua son changement d'attitude. Ce rapport est conservé aux arch. du Vatican, *Nunziatura di Francia*, vol. 36.

Digitized by Google

s'indignaient. « Si la cour de Rome, répétaient-ils, souffroit les prodigieuses calamités qui travaillent la France, si pour [au lieu de] ses ayses, ses délices, ses beaux palais, elle voyoit des murailles ouvertes de bresches, des chasteaux foudroyés du canon..., la désolation aux églises, le silence aux monastères..., elle ne chercheroit tant d'agraffes pour y attacher la résolution d'une si juste requeste que celle du roy, elle ne se montreroit si longtemps impitoyable et imployable aux publiques douleurs de la France, et, au lieu de soupçonner la conversion de Sa Majesté, elle s'en resjouyroit avec les anges, et le pape mettroit entre les plus heureux jours de son pontificat celuy auquel il auroit acquis ceste âme très chrestiennement royale, tant importante à toute la chrestienté » (1).

Quant au Parlement, bien loin d'encourager le roi à de nouvelles tentatives, il s'y montrait nettement hostile (2). Du reste, passionnément attaché aux « libertez et franchises gallicanes », il n'avait jamais été d'avis que le pape donnât l'absolution. Ce point de vue des parlementaires mérite d'être précisé. L'on a souvent porté sur les vieux Gallicans du XVIe siècle des appréciations très sévères. Les papes de l'époque et leurs agents voyaient en eux des catholiques de foi douteuse, peu soucieux de religion, et préoccupés surtout de faire pièce au Saint-Siège. Beaucoup d'historiens catholiques distinguent mal entre leurs idées politiques et celles d'un Febronius, par

(1) PALMA-CAYET, *l. c.*, L. VII, p. 38.

(2) Cf. *Relazione di Francia, di Pietro Duodo*, p. 225 ; le duc de Nevers avait déjà fait part au pape de cette hostilité du Parlement. Cf. PALMA-CAYET, *l. c.*, l. VI, p. 607. Le 11 août 1594, dans un procès à propos d'une provision de bénéfice dans une église de Meaux, l'avocat du roi Servin, au nom du procureur général, déclarait encore que les Français devaient « montrer leurs âmes courageuses..., se déclarer ouvertement..., parler franchement comme leurs pères... et faire paraître la vigueur d'une magnanime liberté ». *Ibid.*, p. 653.

Digitized by Google

exemple, ou d'un Joseph II. Ces jugements sont trop sommaires, ils sont faux. Sans doute, on remarque chez les Parlementaires gallicans une tendance très accentuée à favoriser, en matières d'Église, le pouvoir royal au détriment de l'autorité romaine. Mais cette tendance n'est pas leur apanage exclusif ; elle s'est rencontrée dans tous les pays, et même plus accusée en Allemagne et en Angleterre qu'en France. Sa durée et sa constance ne suffisent pas pour justifier la place à part du Gallicanisme dans l'histoire des rapports de l'Église avec le pouvoir civil. Ce qui caractérise les Parlementaires gallicans, c'est que leur doctrine est particulariste au premier chef. Ils n'ont jamais eu la prétention de réglementer spéculativement la quotité de juridiction qui revient à la puissance spirituelle et au pouvoir séculier. Ils ne s'occupent que de la France, laquelle, étant donné les circonstances de son passé, est en possession, d'après eux, d'une législation canonique particulière, qu'ils entendent maintenir. Il s'agit donc d'un droit public non point général, mais national. Quand un Marsile de Padoue, au XIVe siècle, écrivait son *Defensor pacis*, pour appuyer les prétentions d'un Louis de Bavière ; lorsqu'un Febronius, quatre cents ans plus tard, composait son *De statu Ecclesiae liber singularis*, ils posaient des principes universels, à prétentions illimitées dans l'espace, valables, à leurs yeux, pour toute la chrétienté. Rien de semblable pour le Gallicanisme. Avant d'énumérer environ quatre-vingts franchises de l'Église gallicane, Pierre Pithou déclare que ce nombre n'est pas limitatif, qu'il peut y en avoir d'autres encore, et il établit les principes fondamentaux d'où elles découlent. « Les particularitez de ces libertez pourront « sembler infinies, et néanmoins, estant bien considérées, « se trouveront dépendre de deux maximes fort connexes « que la France a toujours tenues pour certaines. La pre-

Digitized by Google

« mière est que les papes ne peuvent rien commander ny « ordonner, soit en général ou en particulier, de ce qui « concerne les choses temporelles ès pays et terres de « l'obéissance et souveraineté du Roy très chrestien ; et « s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les « subjets du Roy ne sont tenus de leur obéir pour ce « regard. La seconde, qu'encore que le pape soit reco- « gneu pour souverain ès choses spirituelles, toutefois en « France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, « mais est retenue et bornée par les canons et règles des « anciens conciles de l'Église receus en ce royaume. « *Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiae galli-* « *canae* » (1). La « souveraineté du *Roy très chrestien* »... « en *France* »... « dans *ce* royaume » : autant d'expressions limitatives importantes, que l'on ne doit jamais oublier si l'on veut comprendre le Gallicanisme.

Un autre de ses traits distinctifs est d'être un courant essentiellement conservateur, tout l'opposé par conséquent d'une doctrine révolutionnaire. A la différence des protagonistes de la Réforme, qui prétendent qu'il y a corruption, que le concept chrétien est faussé, qui réclament une restauration ; à la différence aussi des doctrinaires allemands du XIVe siècle, Marsile de Padoue et Jean de Jandun, qui mettent en avant une idée nouvelle, à savoir que la souveraineté vient d'en bas, les Gallicans ne veulent rien innover, au contraire. Étant donné un état de fait, existant, constatable, ils soutiennent, à défaut de textes difficiles à produire, que possession vaut titre. S'il est permis d'employer le langage des tribunaux, leur que-

(1) PIERRE PITHOU, *Les libertez de l'Eglise gallicane*. Dans l'édition de 1651, contenant les *Preuves*, et où les libertés sont rangées par articles, ces deux principes fondamentaux figurent aux art. 4 et 5. Il est intéressant de remarquer que les *Libertez* parurent pour la première fois en 1594, juste au moment où se discutait la question de l'absolution du roi.



Digitized by Google

relle contre Rome est une querelle au possessoire, et non pas au pétitoire.

Enfin, ce qui donne au Gallicanisme sa physionomie toute spéciale, c'est qu'il est un courant très nettement catholique : catholique non point par la nature de ses principes et la logique de leur développement, mais par la volonté bien arrêtée de ses représentants (1). Dans leur ensemble, et sauf quelques exceptions, les parlementaires s'opposent à l'*Ultramontanisme*, non pas à la religion catholique (2). Ils vont aussi loin que possible dans la résistance au pape, mais toujours ils se tiennent en deça du schisme ; ils côtoient l'abîme, mais sans y tomber, parce qu'ils ne veulent pas y tomber. A une époque où les matières spirituelles et temporelles se compénètrent et s'enchevêtrent, les parlementaires ne se gênent pas pour empiéter sur le domaine de la papauté. Mais ils protestent avec grand soin ne pas vouloir s'immiscer dans les choses de la foi et des mœurs, et ne s'occuper que de la « police ». Pour théorique qu'elle puisse être, la distinction vaut

(1) Le sincère attachement des Parlementaires au catholicisme apparaît d'ailleurs toutes les fois que la religion, et non point le pouvoir papal, leur semble être en cause. Il suffirait de citer l'opposition si tenace qu'ils firent à Henri IV lorsque celui-ci voulut publier l'édit de Nantes.

(2) La querelle que suscitèrent les *Ordonnances de Blois*, en 1580, met en lumière cette psychologie spéciale des vieux Gallicans. L'église de France avait besoin de réformes; ils ne refusèrent pas de lui en fournir, et d'excellentes : presque exactement les mêmes que le concile de Trente venait d'édicter. Mais ils voulurent qu'elles procédassent du roi, non point du concile, suspect à leurs yeux de trop exalter la puissance papale. De même, en 1593, beaucoup de parlementaires assistèrent comme députés aux États de la Ligue ; plusieurs, étant donné le peu de sûreté des routes, y vinrent au péril de leur vie. Ils allaient donc jusqu'à affronter la mort pour travailler à donner à la France un roi catholique; ils faisaient taire, par conscience religieuse, leur sympathie pour le Béarnais, et consentaient à pactiser avec l'Espagne. Mais requis par le clergé et le légat de voter la publication du concile de Trente, qu'ils croyaient porter préjudice aux libertés nationales, jamais ils ne voulurent y consentir.

Digitized by Google

qu'on la remarque : elle décèle la volonté de ne point passer pour perturbateurs de l'Église.

En 1594, les considérations pour lesquelles le Parlement s'opposait à toute absolution pontificale relevaient de ce droit public spécial à la France. Parmi les *Franchises de l'Église Gallicane* figurait un privilège, grâce auquel les Rois Très Chrétiens ne pouvaient être excommuniés, même par les papes (1). En vertu de cette immunité de toute censure, la sentence déclaratoire du 9 septembre 1585 était nulle et abusive; par conséquent, la question ne devait même pas se poser d'en solliciter l'absolution. Bien plus, il y avait péril à le faire, car toute démarche dans ce sens impliquait la reconnaissance de la validité de la bulle de Sixte-Quint, et, par le fait, la renonciation au privilège (2). Sans doute, cette thèse n'avait point prévalu au commencement, et Sa Majesté, passant

(1) « Le pape ne peut exposer en proye ou donner le Royaume de France et ce qui en dépend ny en priver le Roy ou en disposer en quelque façon que ce soit. Et quelques monitions, excommunications ou interdictions qu'il puisse faire, les sujets ne doivent laisser de rendre au Roy l'obéissance deüe pour le temporel, et n'en peuvent estre dispensés ny absous par le pape ». Art. 15. des *Libertés de l'Église Gallicane* de Pierre Pithou. Tout le ch. 4 des *Preuves* est consacré à prouver cette maxime. Voir à ce propos, dans Durand de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées,* les théories de Pierre Dupuy et de l'auteur lui-même sur ce sujet. — Voir encore Etienne Pasquier, *Recherches de la France* : « Nous avons eu de tout temps et ancienneté trois grandes propositions qui nous ont servy de bouclier... La première est que le Roy de France ne peut être excommunié par l'authorité seule du pape ». Chap. 11. — Dans sa *Relazione di Francia,* Pietro Duodo, en 1598, s'exprime ainsi, p. 132 : « Oltre tutti questi nobilissimi privilegi, ce n'è anco un altro... per il quale pretendono i re di Francia non poter essere scomunicati dai pontefici, per particolari privilegi ottenuti da tanti papi, come anco ha Vostra Serenità; e questo loro giova perche non ammettono il fatto dell'uno potersi disfar dall'altro ».

(2) Cf. dépêche de Paolo Paruta, du 22 juillet 1595 «... Ne manco vi vogliono acconsentire li parlamenti del regno, riputando che, con ciò, si venirebbe a derogare alla loro dignità e privilegi, ed alle leggi e constituzioni del regno » vol. III, p. 225.

Digitized by Google

outre aux oppositions de la cour, avait envoyé Nevers à Rome. Mais l'échec même de cette tentative mettait en évidence le danger qu'il y aurait à la renouveler. En effet, « le roy, pour empescher le schisme, avoit faict des submissions d'obédience filiale, beaucoup plus que ne firent oncques ses prédécesseurs (1) » ; le pape n'avait même pas voulu les entendre : quelles exigences ne faisait point prévoir une pareille opiniâtreté, s'il se décidait à discuter! Or, il y avait pour lui deux manières de « rebénir » le roi. La première consistait à libérer simplement la conscience d'Henri IV, à le recevoir aux sacrements de l'Église, à homologuer, en un mot, l'absolution des évêques français. Probablement, Clément VIII ne s'en contenterait pas. En rigueur de Droit canonique, l'absolution d'une excommunication doit se donner régulièrement *in utroque foro* ; elle a pour effet, en même temps que de permettre l'accès aux sacrements, d'effacer les conséquences temporelles de la censure, et notamment de remédier aux incapacités canoniques. C'est celle-là que le pape voudrait impartir.

Or la bulle de Sixte-Quint, déclarant Henri de Navarre hérétique et relaps, le privait expressément de toutes ses seigneuries et possessions, le déclarait inapte pour jamais à la succession de France, déliait ses sujets de tout serment de fidélité (2). Aux yeux du Parlement, et en se référant aux *libertés de l'Église gallicane*, cette bulle, déjà nulle et abusive comme attentatoire au privilège de l'immunité des rois de France à l'égard des censures, l'était encore à un autre chef, c'est-à-dire en vertu du principe fondamental que les papes n'ont aucun pouvoir sur le

(1) Palma-Cayet, *l. c.*, liv. VI, p. 653.

(2) Sans doute, la bulle datait d'une époque où Henri IV n'était pas encore roi de France. Mais l'excommunication portée contre lui le suivait sur le trône, dans la thèse romaine.

Digitized by Google

temporel de nos rois. Ni Sixte-Quint ni aucun autre, disaient les parlementaires, ne peut priver Sa Majesté de ce qu'elle ne tient que de Dieu, de sa naissance et de son épée. Si donc le roi recevait l'absolution sous la forme que le pape, s'il se laissait fléchir, ne manquerait pas d'imposer; en d'autres termes, s'il se laissait *réhabiliter*, il porterait le coup le plus dangereux aux franchises nationales. De plus, il s'humilierait indignement, car il reconnaîtrait, d'une part, qu'avant cette absolution il avait possédé son royaume injustement, sans qualité, en usurpateur, et d'autre part qu'il le devait, maintenant, à l'indulgence du pape. Quel parlementaire n'eût frémi à une telle perspective.

Il y avait encore un autre motif de s'inquiéter, celui-là commun au Parlement et au Conseil. Les troupes du roi d'Espagne, venues au secours de Mayenne, continuaient, maintenant que « la grossesse de la Ligue se trouvait avoir été vent (1) », à se battre pour le compte de leur maître. Le pape se préoccupait de faire cesser les hostilités ; on le soupçonnait de s'informer à quelles conditions Philippe II accepterait la paix. Sans doute, pensait-on, voulait-il les imposer au roi de France, comme prix de son absolution. Tout au moins, il exigerait la conclusion d'une trève, fort inopportune à l'heure où les soldats français voyaient la victoire au bout de leurs arquebuses (2).

*
* *

Toutes ces craintes, le roi les partageait. Mon peuple m'est soumis, dit-il à Gondi; il me sait catholique.

(1) D'Ossat, I, p. 287.

(2) Cette crainte des Français est exprimée dans une dépêche chiffrée envoyée par Gondi au pape le 12 novembre 1594, et qui est conservée aux arch. du Vatican, *Fondo Borghese*, série I, vol. 232, f. 304.

Digitized by Google

Retourner à Rome, c'est tout remettre en question, c'est donner à entendre que je ne suis pas réellement absous. J'ai fait toutes les démarches qu'il convenait; j'ai donc pour moi ma conscience, et je puis m'en tenir à l'acte des prélats français. D'ailleurs, depuis mes dernières tentatives, il ne s'est produit aucun fait nouveau; une autre ambassade aboutirait sans doute au même résultat : c'est assez d'affronts (1).

Pourtant il avait trop de perspicacité pour ne pas deviner, derrière Gondi, le pape lui-même. Conscient de sa force, et bien sûr qu'on ne le ferait pas aller où il ne voudrait point, il prêta l'oreille aux suggestions du cardinal. Il lui demanda quel prélat pouvait faire, le cas échéant, un ambassadeur à la fois agréable au pape et capable de bien soutenir les intérêts du roi de France. Gondi lui nomma du Perron. Malgré son opposition constante à la Ligue et son attachement invariable au prétendant, même avant l'abjuration, celui-ci avait su garder l'estime de Rome, et Gondi connaissait par le légat Filippo Sega les sentiments de Clément VIII à son égard (2). L'idée de l'évêque de Paris plut à Henri IV ; il s'y rangea incontinent. Mais rendu méfiant par l'expérience, et bien décidé à ne point s'engager à l'aventure, il voulut, avant de rien entreprendre, s'assurer des intentions du pape.

(1) Voir, à la suite de cet article, la lettre où le cardinal rend compte au pape de sa mission.

(2) Jacques Davy du Perron, grand aumônier du roi, conseiller d'État, et nouvellement promu au siège épiscopal d'Évreux, avait été élevé dans la religion protestante. Initié de très bonne heure à toutes les connaissances dont se piquaient alors les plus instruits, il étudia la doctrine catholique dans les Pères — surtout saint Augustin — et dans saint Thomas, se convertit, et entra dans les ordres. Il fut introduit à la cour d'Henri III par son protecteur et ami le poète Philippe Desportes, et après la mort du Valois il se rangea délibérément du côté d'Henri IV. Controversiste d'une rare puissance, il devait être aussi, une fois élevé au cardinalat, un des chefs les plus influents du clergé de France.

Digitized by Google

Il avait à sa disposition pour cette besogne délicate, et à Rome même, un agent de premier ordre. C'était le prieur de Bellesme, Arnauld d'Ossat, que le pape devait bientôt faire cardinal. Spécialisé d'abord dans l'étude du droit, professeur à Bourges avec Cujas, puis avocat au Parlement de Paris, d'Ossat avait été emmené à la cour de Grégoire XIII, comme secrétaire d'ambassade, par le représentant d'Henri III, Paul de Foix, archevêque de Toulouse. Il entra alors dans les ordres. Par la suite, attaché comme secrétaire au cardinal d'Este, puis au cardinal de Joyeuse, successivement protecteurs des affaires de France, il se trouvait, en 1594, officiellement chargé par la reine Louise, veuve d'Henri III, de négocier auprès de Clément VIII l'absolution posthume de l'ancien roi, mort excommunié, ou plutôt l'autorisation de faire célébrer pour son âme un service solennel (1).

Henri IV savait d'Ossat dévoué à ses intérêts. En effet, lorsque le marquis de Pisany, Vivonne de Saint-Gouard, vint essayer, après le cardinal de Gondi, de plaider en curie la cause du roi de France, d'Ossat lui écrivit des lettres qui furent mises sous les yeux d'Henri IV. Celui-ci comprit à qui il avait affaire. Aussi, lorsque Nevers vint à Rome à son tour, le roi écrivit-il lui-même à d'Ossat pour le prier de voir « sondit cousin » le plus souvent possible, et de lui donner de « bons avis (2) ». Au moment de tenter une démarche qui devait être définitive, personne ne pouvait aider plus discrètement et plus efficacement Henri IV que ce Français vivant à Rome depuis plus de dix ans, parlant l'italien comme sa langue, mêlé aux

(1) C'est en cette qualité qu'il se présentait au palais papal (cf. les détails amusants qu'il donne à ce sujet dans sa lettre au roi, du 22 décembre 1594, I, p. 344). Mais le pape avait été secrètement instruit de la mission de d'Ossat par Gondi (chiffre du 12 novembre, déjà cité).

(2) On trouvera cette lettre d'Henri IV parmi les *Lettres du cardinal d'Ossat*, I, p. 292.

Digitized by Google

affaires politiques, en relation avec les membres de la curie et des ambassades, et au demeurant parfait honnête homme.

Il ne fallut pas longtemps à d'Ossat pour découvrir les dispositions de Clément VIII. Le 23 décembre 1594, il écrivait au roi son opinion, dans une lettre où apparaît bien le politique avisé, réaliste, sans illusion sur les hommes, mais aussi le bon catholique et le loyal sujet, épris de justice, dévoué à l'Église et à son Roi (1). Il ne dissimulait pas qu'il faudrait lutter : « Il y a encore quel-« ques-uns si transportez de haine qu'ils ne voudroient « que cete grâce vous fust accordée jamais, à quelque con-« dition que ce fût, et quelque grand dommage et méchef « qui en deûst advenir à la chrétienté... Je serais trop « ignorant et simple si j'en pensois autrement, et trop « déloial et indigne de la fiance dont il vous plaît m'ho-« norer si je vous en écrivois contre ce que j'en pense ». Aussi louait-il la circonspection du roi, « afin que par delà « soit usé de plus grande préparation, précaution et pro-« vision de toutes choses propres à diminuer les longueurs « et difficultez d'ici ». Mais il jugeait qu'il n'y avait cependant pas à hésiter : « J'estime que nonobstant tout ce que « dessus, V. M. peut seûrement et hardiment envoyer quand « il lui plaira. Et me fonde non tant sur l'équité de vôtre « cause, ni sur le devoir ausquels vous vous êtes mis et « vous metez d'accepter et subir toutes choses raisonnables « et faisables, ni pareillement sur les expresses déclara-« tions de bonne volonté que le Pape et Monsieur le Car-« dinal Abdobrandin m'ont faites; comme je me fonde sur « ce que vous tenez et possédez, et plaiderez saisi, et tout « ainsi que vous feriez si vous plaidiez un fief avec quel-« qu'un de vos vassaux.

(1) T. I, p. 370 et seq.

Digitized by Google

« Je me fonde aussi sur ce qu'on n'a plus aucun moyen « de vous contraindre à faire chose qui soit contre vôtre « dignité, ni contre vôtre profit, ou contre vôtre gré. V. M., « Sire, nonobstant les censures et les armes d'ici, est en « possession de son Royaume, et peut bien dire à bon « escient qu'elle le tient de Dieu et de l'épée, comme ont « accoutûmé de dire les Rois, qui ne l'ont point conquis « comme vous l'avez fait.

« V. M. est aussi en possession de la Religion Catolique, « ayant été receüe en l'Église, et admise à la Sainte Com- « munion, et au Sacre, et à tout ce que l'Église Catolique « a de plus saint et sacré, et de plus beau et de meilleur.

« V. M. aussi donne les Evêchez et Abbayes, et ceux à « qui elle les donne en joüissent ; et du reste elle fait et « peut tout ce qu'ont fait et peû les Rois Très-Chrétiens « ses prédécesseurs. Le pape cependant en tout cela de- « meure dessous, et son autorité, tant spirituelle que tem- « porelle, y gît par terre. Et par le refus qu'il a fait de vous « admetre, il demeure de fait exclus lui-même du premier « Royaume de la Chrétienté, et n'y peut rentrer que par « vôtre merci et par son absolution. De façon qu'il ne s'agit « pas tant aujourd'hui si V. M. sera admise réellement et « de fait à l'Église et à la Couronne, comme si le Pape « recouvrera en France l'autorité qu'il y a perdüe. Et hor- « mis le point de la conscience, le Pape, quant à toutes « autres choses, a plus de besoin que vous receviez son « absolution que vous même. Les choses donc étant en « cet état, il est aisé de juger qui perdroit le plus au refus « de son absolution. Et encore qu'il y en ait ici à qui la « passion a ôté le sens, ... si est-ce que la plûpart con- « noissent bien combien leur coûteroit ce refus. Et comme « j'ai dit qu'on est ici fort formaliste et long, aussi puis-je « dire avec vérité qu'ils y aiment le profit et y craignent « de perdre autant qu'en lieu du monde. Par ainsi V. M.

Digitized by Google

« tenant, comme dit est, et d'ailleurs se soûmettant à la « raison comme elle veut faire, ceux-la même qui ne « seroient de l'avis de l'absolution s'ils pouvoient frire de « moins, en seront néanmoins d'avis pour l'amour d'eux-« mêmes, et pour éviter le dommage qui leur adviendroit « s'ils opinoient autrement » (1).

D'après d'Ossat, il convenait de s'attendre, dans les débuts, à des exigences excessives, et surtout à des longueurs; mais les ambassadeurs de Sa Majesté viendraient à bout de tout avec de la prudence, du tact et de la fermeté. Le roi pouvait bannir de son esprit toute crainte au sujet de la paix avec l'Espagne : le pape souhaitait un arrangement; il en parlerait certainement; mais il n'en ferait pas une condition de ses faveurs. La question de la réhabilitation était « à la vérité la chose la plus chatoüilleuse de tout cet afaire (2) ». Et voici la ligne de conduite que d'Ossat proposait. D'abord, ne demander au pape que l'absolution, sans aucun mot de réhabilitation. Si le pape voulait donner davantage, les ambassadeurs insisteraient pour qu'on n'en parlât pas, mettraient en avant les oppositions probables du Conseil et du Parlement, et déclareraient que d'ailleurs leurs instructions ne leur donnent point qualité pour traiter de réhabilitation. Au cas où Sa Sainteté ne cèderait pas, ils pourraient alors suggérer cet expédient : que la réabilitation fût impliquée dans une formule courte et assez vague, aux termes de laquelle, par exemple, tous les effets de la bulle de Sixte-Quint seraient déclarés annulés. De l'avis de d'Ossat, non seulement une pareille clause pouvait être tolérée, mais même

(1) Voir aussi la lettre du 8 janvier 1595 : « Je tiens bien encore, comme j'ai tenu toujours auparavant, qu'on ne la donnera pas volontiers, et que si on pouvoit faire de moins on ne la donnerait jamais; mais je crois néanmoins qu'on la donnera, non pour l'amour de nous, mais pour l'amour d'eux-mêmes et du Saint-Siège » I, p. 431.

(2) Cf. encore la lettre du 4 janvier 1595, I, p. 412.

Digitized by Google

il vaudrait mieux qu'elle figurât dans la teneur de l'absolution.

Enfin, restait l'hypothèse d'une intransigeance absolue du pape, d'une décision bien arrêtée d'employer des termes embarrassants. D'Ossat ne l'excluait pas. A la vérité, le parti qu'il suggérait, dans cette conjoncture, n'était pas « selon son humeur », et il avouait n'y songer qu'en désespoir de cause. Il lui était « venu en pensement », disait-il, que les ambassadeurs du roi cédassent, et que Sa Majesté fît mine de ne rien voir de choquant dans la bulle d'absolution ; mais quelques mois plus tard, quand les relations diplomatiques seraient bien rétablies, le Procureur général, sur une occasion qu'au besoin l'on ferait naître, demanderait à voir cette bulle et se pourvoierait devant le Parlement. Si un arrêt dn Parlement contre les passages incriminés paraissait ne pas suffire, les premiers États généraux qui se réuniraient feraient à leur tour une déclaration à ce sujet (1).

*
* *

Le bruit qu'une nouvelle ambassade allait venir de France s'était répandu à Rome après l'arrivée de la réponse de Gondi. Prélats, diplomates, gens du peuple, chacun parlait de du Perron, demandait quand il viendrait, pourquoi il tardait tant (2). Cependant son voyage ne fut

(1) D'Ossat conseillait au roi de se hâter pour une raison que nous trouvons à la fin de sa lettre (p. 393). C'est que Clément VIII pouvait mourir, et qu'avec un autre pape on n'était sûr de rien. « Ce pape a jà usé de toutes les longueurs, remises, rebuts et rigueurs qu'il a été possible, et en cela a non seulement satisfait à ce qu'il estimoit être de la dignité et majesté du Saint-Siège ; mais aussi a soûlé son cœur, et l'ambition, haine, et malice des Espagnols, en tant que soûler elles se peuvent : de façon que quoi qu'il fasse à l'avenir, ils ne se pourront plaindre de lui. » Son successeur pourrait vouloir recommencer la même préparation.

(2) Lettres de d'Ossat, I, et dépêches de P. Paruta, III, passim.

Digitized by Google

décidé à Paris qu'après réception des renseignements du négociateur officieux, et on lui remit ses instructions seulement le 5 mai 1595 (1). Il arriva à Rome le 12 juillet, souhaité, désiré, fiévreusement attendu : l'on avait tant redouté que le roi n'abandonnât son idée! Le pape le reçut immédiatement, et le soir même donna l'ordre à tous les couvents et confréries de la ville d'aller dès le lendemain visiter chacun trois églises, et d'y prier aux intentions du Souverain Pontife (2).

Voyant le moment décisif approcher, les Espagnols firent un effort désespéré. Toute la journée, le duc de Sessa courait les palais cardinalices, démontrait, le sourire aux lèvres et sans jamais se départir de la plus exquise courtoisie, que non seulement l'absolution pontificale serait désastreuse pour la chrétienté, mais qu'elle n'apporterait même à la France aucun profit; il citait des sermons d'anciens curés ligueurs (3), laissait des mémoires, priait les Éminences de bien vouloir entendre tel docteur irréfragable qu'il leur enverrait, et qui les pourvoierait d'arguments canoniques et théologiques sans pareils (4). Ni lui ni ses agents ne s'embarrassaient de scrupules dans le choix de leurs moyens : ils imaginèrent un jour de faux courriers, porteurs de fausses dépêches, arrivant soi-disant de Flandre, et donnant sur la situation militaire des Français les renseignements les plus alarmants. Au demeurant, ils ne dédaignaient point l'intimidation, et

(1) Elles se trouvent dans *Les ambassades et négociations de l'Illustrissime et Révérendissime cardinal du Perron*, publiées par César de Ligny, « secrétaire dudit seigneur ». Paris, Estienne, 1623, p. 135.

(2) P. Paruta, dépêche du 15 juillet, III, p. 216; d'Ossat, lettre du 29 juillet, I, p. 554.

(3) L'usage que le duc de Sessa faisait des sermons de Jean Boucher, curé de Saint-Benoît de Paris, est déjà mentionné par d'Ossat au mois de décembre 1594 ; cf. *Lettres*, I, p. 334.

(4) P. Paruta, dépêche du 22 juillet, III, p. 225.

Digitized by Google

déclaraient avoir en poche, pour les cas où le pape cèderait, une protestation bel et bien écrite de la main même de Philippe II.

Mais les amis d'Henri IV travaillaient de leur côté. Le cardinal Toleto composait pour Clément VIII un traité où il démontrait, avec de nombreux textes à l'appui, que non seulement le pape pouvait, mais qu'il devait absoudre le roi de France (1). Il soutenait cette thèse, dans la curie, avec un zèle inlassable, au point de faire l'admiration de d'Ossat lui-même. « Après Sa Sainteté, écrivait celui-ci à « Villeroy, je ne dois et ne puis taire les bons offices qu'au- « près du pape et ailleurs a fait au roi et à la France, ou « pour mieux dire à la religion, à la Chrétienté, et en par- « ticulier au Saint-Siège, Monsieur le cardinal Tolet, par « les bons conseils, instructions et courage, qu'il a donné « et continué par un long espace de temps à Sa Sainteté « et à d'autres. Tellement qu'il se peut dire avec vérité « qu'après Dieu... le dit Seigneur Cardinal a plus fait et « pû auprès de N. S. P. que tous les autres hommes en- « semble, pour la fiance que S. S. a en sa doctrine, pru- « dence, intégrité, fidélité et bonne afection envers elle. « Et est chose émerveillable, voire œuvre de Dieu, que du « milieu d'Espagne, d'où est issüe toute l'oposition et con- « tradiction à une œuvre si sainte et si nécessaire à toute « la Chrétienté, Dieu ait suscité un personnage de si grande « autorité, pour procurer, solliciter, acheminer, avancer, « et parfaire ce que les Espagnols abhorent le plus (2). » Baronius, le confesseur de Clément VIII, ne se contentait pas d'écrire, de son côté, des mémoires où il mettait son immense érudition au service de la thèse française (3); de déclarer que personne, hormis Dieu, n'avait qualité

(1) P. Paruta, dépêche du 5 août, p. 244.
(2) Lettre du 30 août, p. 569.
(3) P. Paruta, dép. du 29 juillet, p. 234.

Digitized by Google

pour sonder la conscience du converti, et que les hommes devaient le juger sur ses actes : il allait jusqu'à menacer le pape de lui refuser l'absolution, si lui-même ne la donnait au roi de France (1).

Prudemment, discrètement, l'ambassadeur de Venise, qui suivait de très près les négociations, travaillait à créer une atmosphère d'optimisme favorable au succès. Connaissant le caractère du pape, et bien au courant de la psychologie des curiaux, il recommandait à du Perron de vanter auprès des prélats les bonnes dispositions de Sa Sainteté, et de mettre en évidence, auprès de Clément VIII, les progrès de la cause française dans le Sacré-Collège. Lui-même, au cours de visites en apparence désintéressées, causait de mille choses favorables à la France, et, pour enlever leur crédit aux nouvelles fâcheuses, feignait de les ignorer. Auprès du pape, il démasquait les adversaires, invoquait le bien général de la Chrétienté, et tout en vantant la prudence du Saint-Père, le poussait à la décision (2).

Enfin, le roi de France lui-même n'était pas un médiocre avocat : il plaidait sa cause à Rome en battant ses ennemis en Bourgogne et en Franche-Comté (3).

*
* *

Malgré ses angoisses, Clément VIII se montra, dès l'arrivée de du Perron, bien disposé. Il craignait cependant l'opposition du Sacré-Collège. Pour la rendre moins dangereuse, il s'avisa d'un stratagème. Il réunit les cardinaux en congrégation, et leur exposa où en étaient les choses ; mais au lieu de prendre leur avis tout de suite et publi-

(1) Cf. Capecelatro, *Vita di San Filippo Neri*, l. III, ch. 18.
(2) Dépêches des 22 et 29 juil., des 19 et 26 août, etc.
(3) P. Paruta, dépêche du 12 août ; cf. d'Ossat, *Lettres*, I, p. 519.

Digitized by Google

quement, il voulut les entendre en particulier, les uns après les autres. Au cours de ces conversations, qui durèrent du 7 au 23 août, le pape ne se contenta pas de questionner, il exposa à chacun son point de vue, le justifiant par des citations de saint Augustin, de saint Thomas, par des raisons de conscience et de politique, si bien que ses interlocuteurs jugèrent son siège bien avancé (1). Quelques-uns, parmi les adversaires les plus ardents d'Henri IV, prévoyant leur échec, et ne voulant pas en être témoins, avaient déjà quitté Rome (2). Les autres s'adoucirent, évoluèrent : dans les premiers jours de septembre, cinq ou six cardinaux seulement s'opiniâtraient dans l'opposition (3).

Les Espagnols, jugeant perdu tout espoir d'empêcher l'absolution, changèrent de tactique. Ils ne parlèrent plus que de garanties, de compensations, de l'honneur du Saint-Siège. Le pape devait envoyer en France un légat, disaient-ils, pour que chacun vît bien que le roi tenait de Rome son pardon, et avec lui son trône ; il fallait profiter de l'occasion pour arranger la paix entre les deux pays, fortifier le prestige de Sa Majesté Catholique en refusant à l'ancien huguenot le titre de *Roi Très-Chrétien* (4).

Mais « tant plus ces malins esprits s'étudiaient d'empêcher ou retarder » l'absolution, tant plus le pape réclamait des prières (5), et multipliait ses entrevues avec du Perron et d'Ossat, nommé officiellement lui aussi, et au même titre que l'évêque d'Évreux, mandataire du roi de

(1) D'Ossat, lettre du 30 août, p. 559 ; P. Paruta, dép. du 12 août, p. 251.
(2) P. Paruta, dép. du 1er juil., p. 191.
(3) Id., du 6 sept. p. 280.
(4) D'Ossat, P. Paruta, passim (notamment la dép. de Paruta du 6 sept., et la lettre de d'Ossat du 30 août).
(5) D'Ossat, lettre du 30 août, p. 568.

Digitized by Google

France (1). Après de laborieuses discussions, où les négociateurs français « suèrent sang et eau », et malgré les revers passagers d'Henri IV en Picardie, Clément VIII se décida.

Il voulut absolument que sa bulle déclarât nulle l'absolution donnée par les prélats français. Sans accepter positivement cette clause, les deux procureurs consentirent à la laisser passer sans protestation formelle, à une double condition : la première, qu'elle serait immédiatement suivie d'une déclaration aux termes de laquelle tous les *actes de religion* consécutifs à l'abjuration étaient reconnus valables ; la seconde, qu'il ne serait fait aucune allusion à une validation quelconque des *actes de gouvernement*. Ainsi se trouvait résolue — escamotée, si l'on veut — la question si épineuse de la réhabilitation. Le mot ne figurait nulle part : mais grâce à cette formule assez vague relative aux *actes de religion* — laquelle n'impliquait ni n'excluait les autres —, si quelqu'un, remarquaient les deux procureurs, prétend que « le Roy auroit besoin de réhabilitation, on peut soutenir qu'elle y est en substance et en effet » ; et au contraire si d'autres se plaignent qu'il se la soit laissé imposer, « on peut soutenir qu'il n'y en a point du tout (2) ».

Il fut convenu que les deux ambassadeurs, au nom de leur maître, abjureraient solennellement, et émettraient

(1) Cf. les instructions données à du Perron, p. 139 des *Ambassades et négociations*. « Sa Majesté a avisé se servir en ceste occasion... dudit sieur d'Ossat, lequel elle a choisy et donné pour adjoint audit sieur du Perron en ceste commission... faisant voir audit sieur d'Ossat la présente instruction, pour aviser et résoudre quel chemin ils auront à tenir pour y satisfaire » — Les deux ambassadeurs traitaient à peu près indifféremment soit avec le pape lui-même soit avec le cardinal neveu.

(2) Le résultat des négociations, et le résumé des principales difficultés qu'elles rencontrèrent, se trouvent dans les *Ambassades et négociations*, p. 155 et seq. : *Articles accordez et promis au nom du Roy*, et *Annotations et advertissement sur les précédents articles*.

Digitized by Google

leur profession de foi, à Rome, entre les mains du pape. Clément VIII aurait bien voulu que cette nouvelle abjuration se fît en France, devant un légat du Saint-Siège, par le roi en personne. Mais d'Ossat et du Perron lui firent abandonner cette idée : simplement le roi ratifierait, en présence du légat, mais sans solennité, l'acte de ses mandataires.

Henri IV s'engageait à rétablir la religion catholique en Béarn, et à y entretenir à ses frais deux évêques, jusqu'au moment où les biens ecclésiastiques seraient rendus à leurs usufruitiers légitimes ; à publier le concile de Trente en France, sauf les décrets dont l'observation troublerait la tranquillité du royaume ; à faire élever le jeune prince de Condé dans la religion catholique, à observer les concordats, à ne nommer aucun hérétique aux bénéfices, à respecter le clergé, à favoriser les catholiques. Il se soumettait à certaines pénitences personnelles : confession et communion au moins quatre fois par an, récitation du chapelet chaque jour, du rosaire entier chaque samedi, assistance quotidienne à la messe, et, les dimanches, à la grand'messe. Enfin, il acceptait de bâtir un monastère, soit d'hommes soit de femmes, dans chaque province de France et en Béarn. Les procureurs avaient trouvé que ce nombre de couvents était bien grand, et proposé au pape de se contenter de cinq ou six ; mais la réponse de Clément VIII les embarrassa : le chiffre qu'il exigeait équivalait à peine à celui des maisons ruinées par Navarre avant sa conversion.

A tout prendre, les conditions pontificales n'étaient pas exorbitantes. Surtout, aucune clause politique dangereuse ou humiliante. Comme les ambassadeurs l'écrivaient avec raison, ils n'avaient « dépendu un seul poil de l'authorité temporelle du Roy, ny de ses Cours de Parlement, ou d'aucun de ses magistrats ».



Digitized by Google

L'absolution fut donnée en grande pompe, devant la basilique de Saint-Pierre, le 17 septembre 1595 (1). Désormais, la paix était faite : les relations diplomatiques normales pouvaient reprendre entre le Saint-Siège et le gouvernement légitime de la France. Clément VIII ne voulut pas qu'elles fussent renouées par un simple nonce ; au consistoire du 3 avril 1596, il désigna le nouvel ambassadeur : le cardinal de Florence Alexandre de Médicis, qui devait lui succéder, neuf ans plus tard, sous le nom de Léon XI.

(*A suivre*).

Victor Martin,
*Professeur à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg.*

---

**Lettre du cardinal Pierre de Gondi, évêque de Paris, à Clément VIII, du 21 août 1594** (2).

*L'original est écrit en chiffres. La transcription en clair est conservée aux Archives vaticanes,* Fondo Borghese, *série I, vol. 232, f. 288 et seq.*

Di Parigi, dall Ill^mo Card. Gondi, 21 Ag^o 1594, dicif^to 4 sett^bre.

Io viddi a Monteargi Mons. il legato Sega, che mi communicò quelle cose che giudicò convenirsi per il servitio di V^ra Beat^ne, come io teneva che fusse bene inanzi che io partissi di Roma, la qual cosa mi fece risolver d'andar a trovar S. M^tà, alla quale ho significato quanto sia il dispiacere di tutti per la poca intelligenza che apparisce fra V^ra Beat^ne, et per veder che ella non cercava più la

(1) Le récit détaillé des fêtes qui eurent lieu à cette occasion se trouve dans la lettre de d'Ossat du 22 octobre, et la dépêche de P. Paruta, du 23 sept., cette dernière fort détaillée et intéressante. Quant à la bulle d'absolution et au procès-verbal officiel de la cérémonie du 17 sept., ils figurent *in extenso* dans les *Ambassades et négociations* de du Perron, p. 162 et 176.

(2) Voir l'article précédent, p. 349.

Digitized by Google

benedittione di Vra Stà, la quale sola può apportare il vero riposo alle nostre conscienze et a tutto il Regno. Ma io ho trovato fatta quasi ferma impressione in S. Mtà, di non poter acquistare la sua gratia che ho durato gran fatica a persuaderli il contrario; per che ella mi ha detto che conosceva che Vra Beatne non la voleva ribenedire, poiche havendo ciò domandato per tanti mezzi, così di persone di gran qualità come d'altre, non l'haveva mai voluto udire; che ben pensava che questo non fusse di proprio movimento di Vra Beatne, ma che però non sapeva che più si fare. Io le replicai che Vra Stà era vicario di Christo, il quale la illuminava nelle sue attioni, et massime in quelle di tant' importanza; che non haveva a cuore che l'honor de Dio et la salute dell' anime, che niuno per potente che fusse harrebbe potuto far torcer Vra Stà dalla via diretta; che il rigore che haveva usato seco non si doveva pigliare per resolutione di non volerle dar la benedittione, ma ch' era una prova della verità della sua conversione; che a Vrà Beatne non pareva bastante segno di contritione di così grave fallo come è l'heresia l'andare alla messa, et ancor senza esser stato ribenedetto da lei; che dovendo Vra Beatne render conto delle sue attioni a Dio et al mondo, non conosceva come havesse potuto difender questo senza vedere più manifesti segni di penitenza, se S. Mtà havesse esaudita la sua domanda, massime perche c'erano molti che dubitavano del suo cuore, che non si può vedere se non per l'opere esteriori.

Sua Mtà mi disse che ben pensava non haver fatto tutto quello che si ricercava per esser perfettamente contrito de suoi peccati, ma che però haveva fatto tutto quello che l'era stato ordinato da Prelati francesi, et mi domandò quel che mi pareva che havesse potuto far di più. Io risposi, come da me, che la prima cosa mi pareva che fusse il perseverare di chieder la beneditione a Vra Stà, et non lasciar di pigliar la porta della Chiesa per qualsi voglia repulsa che le fusse data, essendo al figliuolo honorevole humiliarsi al Padre, et al infermo et penitente necessario ricorrer al medico spirituale, sopra il quale allegai l'esempio di molti, che il medesimo havevan fatto.

Dissi oltre a ciò che haverebbe dato segno veramente di cattolico quando havesse procurato che il Prencipe di Condé fusse allevato nella Religion Cattolica, anzi che il comportare che chi secondo le leggi di Francia era il più prossimo alla Corona vivesse nell' heresia era un mostrarsene aperto fautore, come ancor lo stare nelle medesime habitationi con la Sorella che è tuttavia heretica, la qual cosa faceva. Et s'era detto da alcuni che S. Mtà andava alle prediche de' Lutherani; che ancor mostrava il medesimo l'haver dato per

Digitized by Google

privileggio a Città particolari che nel loro distretto non si esercitarebbe la religion de' Lutherani, quasi che nell' altre ella si posse essercitare; che del istesso dava da dubitare il vedersi che nel governo che era suo proprio comportava che si vivesse al' Ugonotto, come si faceva prima che si convertisse, dove che se S. Mtà vi havesse rimesso l'uso delle Chiese, et reintegrate le persone ecclesiastiche e ne lor beni, de quali et ella et i suoi antecessori l'havevano spogliate; nel restante havesse cercato di far qualche benefitio segnalato al Regno, come sarebbe stato il far publicar il concilio di Trento, harrebbe mostrato d'esser convertito veramente, et haver affettion alla Religion Cattolica. Et soggiunssi che ancor che nella publicatione del detto Concilio altre volte si fosse hauto qualche difficultà per credersi che contenesse cose pregiuditiali alla libertà della Francia, tanto più acquistarebbe appresso Dio et al Mondo se superasse queste dificoltà, massime tenendo io per fermo che se ne domandasse a Vra Stà il moderamento, caso che elle non fussero sostantiali, questo si otterebbe dalla sua clemenza. Ne lasciai per ultimo di dirle che dava cattivo inditio d'essere contrito de passati delitti, servendosi di donne Religiose in suoi delitti carnali, affermando questo esser cosa che offendeva troppo l'orrechie di tutti, non che quelle di Vra Beatne, tanto pure et nette.

S. Mtà mi rispose a tutti questi punti, et sopra il primo di mandare a Vra Beatne havemmo un lungo contrasto, affermandomi S. Mtà che non havendo ricevuto Vra Stà li altri che le haveva mandati, era verisimile che hora fusse per far il medesimo, non ci essendo nato cose di nuovo; che però non le pareva bene andare a cercare un altro rifiuto, il quale hora le potrebbe molto nocere, perche li suoi soggetti che al presente corrono tutti a ubedirlo si potrebbero ritirare dal fare ciò, credendo che non dovesse esser tenuto per Cattolico, poi che Vra Stà lo rifiutava apertamente; che quanto a lui, havendo la conscienza scarica, poi che haveva fatto tutto quello che haveva potuto per ottener la benedittione di Vra Beatne, non le pareva di dover mettere in dubio quello che li Prelati di Francia le davano per certo.

Io tornai a replicare che quello di Vra Beatne non era rifiuto, ma dilatione; che questo era il costume della Chiesa con i relassi, poiche nel ultima conversione non può esser maggior sicurezza che nella prima, se non con altre prove, massime con la perseveranza nel bene; che questo sarebbe di più, nella domanda che hora facesse a Vra Beatne, che le cose della Religione se hanno d'anteporre alli altri rispettti mondani et di stato che S. Mtà m'haveva

Digitized by Google

adotti. Che suoi sudditi non havrebbono potuto scandalizarsi del vedere che di nuovo mandasse a Roma, poiche quanto più s'humiliarà a codesta Santa Sede, tanto più giustificarà le sue attioni, et mostrarà maggior affettione alla Religion cattolica, della quale Vra Beatne è capo. L'andai annoverando l'inconvenienti che nascono per la disiunione di S. Mtà con Vra Stà, et le faceva toccar con mano che questo sarebbe stato l'ultima ruina in Francia della Religione Cattolica. Sogiunsi che S. Mtà era tenuta di rimediar a questo male, che non doveva desperare della bontà di Vra Stà poiche io sapeva che ella desiderava la salute dell' anima sua, et che ogni giorno pregava Dio che le facesse vedere tali segni della sua conversione che si potesse disporre a darle la benedittione, et che mi pareva poterla assicurare che mandando a Vra Beatne con la debita humiltà non mancarebbe d'esser esaudita.

S. Mtà m'affermò che sempre haveva desiderato d'unirsi con Vra Stà, et che quanto a lui non haveva mancato di effettuare il desiderio, dicendomi ancor esser restato da se che non si fusse fatto un scisma, a che era confortato dalla maggior parte de suoi, così ecclesiastici come laici, volendo essi persuadere esser necessaria quale è pronta medicina a disordini che nascono ne benefitii et ne beneficiati ancora; ma che non ostante questo mi haveva voluto aspettare. Et finalmente, acconsentando alla mia proposta, concluse che harrebbe di nuovo mandato a Vra Beatne, domandandomi chi sarebbe il caso. Et io le dissi Mons. di Duperron, che è nominato il vescovo di Evreux, il quale il legato mi disse che sarebbe grato a Vra Beatne, conoscendolo per buon cattolico et desideroso di giovare alla Chiesa, come haveva mostrato nella conversione di S. Mtà; la quale se ne contentò, risolvendosi di farlo partire quanto prima.

Di che ho voluto dar aviso per il presente corriero che io le spedisco a posta, per questo conto. Ne giudico doverle celare come detto Mons. ha commandamento espresso che come sarà a Roma, et si certifichi che Vra Beatne voglia o negare la benedittione o differirla, se ne torni subito, senza farne instanza niuna; sopra il quale punto, per molto che io habbia contrastato, non ho potuto ottener risposta come si doveva a Vra Beatne, che non permetterà che se ne torni senza mandarli la sua benedittione, per non lasciar questo povero Regno in ultima disperatione. Ho ben ottenuto che detto Mons. di Duperron porti l'abbiuratione di S. Mtà, affermando io esser necessario che Vra Stà la vedesse, ancor che fusse resoluto di non la mandare; et ho fiducia in Dio che Vra Beatne, degnandosi di usar

Digitized by Google

seco della sua clemenza, come la supplico con tutt'il cuore, ne havrà ogni sodisfattione.

In questo proposito mi ricordo che mentre io era a Roma, si parlava che se Vra Beatne si fusse resoluta di ribenedire S. Mtà, harebbe per ciò mandato un legato in Francia. Soprache m'obligo a dire a Vra Beatne, et la supplico a perdonarmi, che questo al presente non sarebbe al proposito, perche quà si crederebbe che questo si facesse per mandar la cosa in lungo, et dar tempo alli Spagnuoli per poter far del male. Se Vra Stà giudicherà che sia bene dar la benedittione, favoriscaci di non la indugiare, et degnisi di riserbarsi a mandar il legato di poi, se le parerà necessario, per ridurre in meglior stato le cose della Religion cattolica e de Religiosi, perche all'hora, havendo Vra Stà racquistato quà la confidenza et autorità che l'è dovuta, potrà far maggior frutto. Et intanto S. Mtà havrebbe mandato a renderle l'obedienza secondo il costume ordinario, et destinatole l'Ambasciator residente per i negotii occorrenti, et per dar qualch'ordine a tanti beneficii vacanti.

Io ho preso ardire di dire a Vra Beatne il mio parere liberamente, confidato nella sua benignità, et ancor perche me commandò che io le dovessi scrivere la verità, la quale io le rapresento come io la conosco, et credo non m'ingannare a esporre a Vra Beatne che ogni dilatione che s'interporrà, sia per qualsivoglia cagione, farà il male inremediabile. Quanto alli altri capi, Sua Mtà mi rispose che havea resolato per allevare et ammaestrare il Principe di Condé, et ha tentato con modi dolci di cavarlo dalle mani alli lutherani; ma che essendone essi entrati in gelosia, le era convenuto per all'hora starsene, et mi assicurava che fra due mesi, o in un modo o in un altro, l'harrebbe tolto loro per farlo allevare cattolico, con darli per governatore il marchese di Pisani, che è così imperiale (sic) come Vra Beatne sà, la qual cosa sarà di non poco momento per la Christianità et Francia, forse la migliore che si possa desiderare. Che harrebbe maritata la sorella quanto prima, e così si sarebbe liberato di quel sospetto che si haveva da tutti, poi che dopo la sua conversione non era mai stato alla predicha delli Lutherani, ma sempre haveva seguitato l'essercitii cattolici, odendo messa ogni matina, secondo l'uso de suoi predecessori. Che haveva conceduto alle città quel che esse havevano chiesto senz'haver loro potuto disdire; che se tutto il Regno havesse tratatto insieme, questo non sarebbe avvenuto. Che fra le sue deliberationi era quella di rimetter la Religion Cattolica nel Regnio, ma che non lo poteva fare in sua assenza, massime essendo tanto inquietato per altre parti, però che

Digitized by Google

haveva desegnato di acquietar presto tutt'il Regno, et andando in quelle provincie harrebbe al suo potere sodisfatto a quest'obligo, a che intento haveva annullato certi editti pregiudiziali alli cattolici. Che desiderava la publicatione del concilio di Trento, per veder qualche riforma nel Clero, che ne haveva molto bisogno, però che questo non si poteva risolver senza le sue corti di Parlamento. Io, quanto a me, credo che si habbia a trovar più dificoltà in altri, massime nelli ecclesiastici, che in Sua Mtà; non di meno, con alcun moderamento, come ho detto, si potrebbe far qualche cosa; ma, per dire il tutto a Vra Beatne, questo è negotio da non eseguirsi così prontamente, ma da trattarlo con tempo. Et quanto al particolare della monaca, me so'apertissimamente chiarito esser espressa malignità, come ho trovato ancor io, havendo cercato d'informarmi particolarmente. In somma, mi parve vedere in S. Mtà gran desiderio di acquistare la buona gratia di Vra Beatne, et se questo non le fusse stato per impossibile, son sicuro che n'harrebbe mostrato a Vra Beatne a quest'hora segni più chiari. Supplicola bene con ogni humiltà a degnarsi di agradire questa sua buona volontà che io le rapresento sinceramente, et a dar buona speditione a Mons. di Duperron, perche assicuro Vra Beatne che senza che egli pigli di noi particolar protettione, noi siamo rovinati del tutto, et l'indugio al presente è dannoso come l'intera repulsa, non meno per le commissioni che io ho detto haver Mons. di Duperron, che per esser li nostri mali venuti nel colmo, perche è interamente persa ogni disciplina ecclesiastica, la quale non si può restituire senza l'aiuto di Vra Beatne, et ella non ci può aiutare se prima non dà a S. Mtà la benedittione, la quale se hora differisce, non so quando verrà il tempo di poterla dare.

Ho le lettere del pericolo che portano i Gesuiti, et essendo accusati d'haver fatto contro lo stato in favor delli Spagnuoli, et alcuni d'essi conspirato contro la vita di S. Mtà come depose colui che l'anno passato fù giustificato; non si possono aiutare se Vra Beatne non ci interpone la sua autorità. et non si è potuto ottener nulla, ancor che io n'habbia parlato più volte a S. Mtà, affermando ella che se ne rimette alla giustitia; ne ancor è riuscito il giovar loro il Duca di Nivers, che però ci ha usato ogni diligenza, come fa in tutte le cose che apartengono alla Religione Cattolica et al servitio di Vra S'à, et in particulare mi ha aiutato quanto ha potuto nella mia negotiatione della quale ho dato si particolar conto a Vra Beatne, non tanto per ubedire al commandamento che ella mi fece, quando mi partì di Roma, quanto perche rapresentandole la verità di tutto,

Digitized by Google

Vra Stà pigli per sua benignita l'occasione che se le porge de por fine alle nostre miserie, poi che non ci è altri che voglia o possa, et tutti questi della Lega attendono al loro particolar interesse, non pensano punto al publico, potendo io assicurare Vra Beatne che non ci è niuno di loro che non tratti con S. Mtà da per se, ancor che si dica forse a Vra Stà il contrario; ma S. Mtà dall'altra parte ogni giorno più va tanto acquistando che sarà finalmente bisogno che si accordino a suo modo, le quali cose mi fanno di nuovo supplicare per l'amor de Dio Vra Stà ad haver compassione di noi, et se non le pare che noi siamo degni della sua gratia, piaccia li rendercene essa per sua benignità, accommodandosi alle nostre infirmità, le quali non possono esser medicate se non da Dio, mediante la sua benedittione.

---

Digitized by Google

# NOTES ET COMMUNICATIONS

## Note sur une ancienne rédaction de l' « Ordo romanus primus ».

Depuis les observations du P. Grisar (1), on réserve ordinairement le nom d'*Ordo romanus primus* à la description de la messe papale qui occupe les 21 premiers chapitres du groupe de pièces publié sous ce titre par Mabillon (2). Mais est-ce là l'*Ordo romanus* primitif ? — Le seul examen du texte imprimé avait amené M. Probst à cette conclusion : l'*Ordo I* (ch. 1-21) est une réédition, exécutée dans la seconde moitié du VIIIe siècle, d'un document plus ancien qui ne contenait pas les ch. 1-3 (3). Le P. Grisar n'admet pas cette hypothèse et ne voit aucune raison de séparer les ch. 1-3 du reste de l'*Ordo* (4).

Il semble cependant que M. Probst avait vu juste et sa théorie trouve confirmation dans les particularités d'un manuscrit de Saint-Gall qu'on n'avait pas encore signalées.

Ce manuscrit, *Sangall.* 614, que nous appellerons G, est un recueil de pièces d'époques diverses, du IXe au XIIIe siècle (5). A la page 183 commence un groupe de trois cahiers, de 4 feuilles doubles chacun, provenant d'un manuscrit du IXe siècle. La page 183 a servi de couverture au premier cahier et n'a pas été écrite. Les pp. 184-200 sont occupées par les ch. 4-22 de l'*Ordo* I : *Ordo romane ecl[esi]e de nun-[t]iatione statutis dieb[us] fes[tis]* (en majuscules rouges). *Primo mane precedit... ita omnia peragant.* Entre les ch. 21 et 22 il n'y a aucune marque de séparation.

(1) *Die Stationsfeier und der erste römische Ordo*, dans la *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 1885, p. 385 ss.

(2) *Museum italicum*, t. II, p. 3-16. Cette édition de Mabillon a été réimprimée par Migne, au t. LXXVIII de la Patrologie latine.

(3) F. Probst, *Die ältesten röm. Sacramentarien u. Ordines*, 1882, p. 397. M. Probst nomme même l'auteur de cette réédition : le pape Étienne III (768-772).

(4) *Analecta romana*, t. I, 1890, p. 204.

(5) Cf. [G. Scherrer], *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, 1875, p. 198-199. Ce manuscrit et ceux qui sont cités plus loin seront l'objet d'une description plus détaillée dans notre édition des *Ordines romani*.

Digitized by Google

Le texte se révèle à première vue comme indépendant du groupe de manuscrits qui contiennent les ch. 1-3. Voici ceux de ces derniers que nous avons pu collationner :

P = *Vatic. Palat. lat.* 487, f. 1r-9v, IXe s.

W = Wolfenbüttel, *Cod. Weissenburg.* 91, f. 42v-52r, IXe s.

M = Montpellier, École de médecine, *Cod.* 412, f. 96v-109r, IXe s.

R = Munich, *Cod. lat.* 14510, f. 30r-40v, IXe siècle (1re moitié).

N = Paris, B. N., *lat.* 14.088, f. 102r-105v, et 111r-111v, IXe s.

Z = Zurich, Kantonsbibl., *Rheinau* 102, f. 2v-10r, IX-Xe s.

F = Vérone, Bibliothèque capitulaire, *Cod.* 92, IXe s. (1re moitié).

Y = Albi, *Cod.* 42, f. 60r-68r, fin IXe s.

A = Saint-Gall, *Cod.* 140, p. 256-277, IX-Xe s.

B = Saint-Gall, *Cod.* 446, Xe s., p. 2-18

L = Londres, British Mus., *Add.* 15.222, f. 27v-42v, Xe-XIe s.

C = Paris, B. N. *lat.* 2399, f. 98r-102v, X-XIe s.

S = Rome, Bibl. naz. Vitt.-Emm., *Cod.* 2096 (*Sessorianus* 52), f. 104r-111r, X-XIe s.

E = Einsiedeln, *Cod.* 110, p. 1-19, XIe s.

V = *Vat. lat.* 1146, f. I-Vv, XIe s.

V1 = *Vat. lat.* 1147, f. 1r-5v, XIe s.

V2 = *Vat. lat.* 1148, f. 1r-5r, XIe s.

O = *Vat. Ottob.* 312, f. 137v-142v, XI-XIIe s.

Tous ces mss. présentent, outre les ch. 1-3, un certain nombre de menues additions, que l'on ne trouve pas dans G. Le texte ainsi accru peut être appelé la recension longue de l'*Ordo* I. Ses particularités les plus caractéristiques sont les suivantes :

| G | Tous les mss. de la recension longue. (Nous ne notons pas les variantes des divers mss., si le texte reste substantiellement le même). |
|---|---|

1. Mabillon, *l. c.*, p. 5, ch. 4 :

| | |
|---|---|
| ... exceptis his qui obsequio illius committantur, expectantes pontificem in ecclesia, sedentes in presbiterio. | ...exceptis his qui in obsequio illius comitantur, ut supra diximus, et expectantes pontificem in ecclesia cum supplementario et baiulis, et reliquis qui cruces portant, sedentes in presbiterio. |

Les mots *ut supradiximus* n'ont eu leur raison d'être qu'après l'adjonction des ch. 2-3, où l'on trouve la description de la proces-

Digitized by Google

sion pontificale. Le *supplementarius* n'apparaît que dans les mss. de la recension longue.

2. (Mab., p. 6, ch. 5):

| | |
|---|---|
| ... super planetam acoliti, tenente eo, parat evangelium | ... super planetam acoliti, et si necesse fuerit propter maiora evangelia (S: ob magnitudinem voluminis), duobus acolitis super planetam tenentibus, parat evangelium (S ev. meditatur). |

L'interpolation est ici évidente. Il est question de ces *maiora evangelia* en un autre endroit de la recension longue, à la fin du ch. 3 (Mab., p. 5).

3. (Mab., p. 7, ch. 6):

| | |
|---|---|
| ... anagolagium... | . . anagolaium, id est amictum |

On ne saurait dire à quelle date l'*anagolaium* ou *anabolaium* s'est introduit dans le costume pontifical (1). En tout cas, l'explication *id est amictum* est ici une addition.

4. (Mab., p. 8, ch. 8):

| | |
|---|---|
| ... dividantur cereostata ad dextera vel ad sinistra et... | ... dividantur cereostata, quatuor ad dexteram et tres ad sinistram partem. |

5. (Mab., p. 9, ch. 10):

| | |
|---|---|
| .. [subdiaconus] legit. Deinde ascendit alius cum cantatorio, dicit responsum, deinde alius *Alleluia*. Deinde... | ... [subdiaconus] legit. Postquam legerit, cantor cum cantatorio ascendit et dicit responsum (SZRF resp. gradale). Si fuerit tempus ut dicat *Alleluia*, bene ; sin autem, tractum; sin minus tantummodo responsum. Deinde... |

Les précisions croissantes sont un signe d'âge plus récent. — S. Grégoire retira aux diacres le chant des psaumes, à la messe, pour le confier aux sous-diacres. C'est en cas de nécessité seulement que les clercs d'un ordre inférieur sont autorisés à remplacer

(1) Cf. Mgr P. Batiffol, *Études de liturgie et d'archéol. chrét.*, 1919, p. 51.

Digitized by Google

les sous-diacres (1). Le texte de G reflète donc encore la réforme grégorienne.

6. (Mab., p. 9, ch. 11) :

| | |
|---|---|
| Deinde diaconus, osculans pedes pontificis, venit ante altare... | Deinde diaconus osculans pedes pontificis et tacite dicit ei pontifex (S tacite ab apostolico audit) : *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*. Deinde venit ante altare... |

7. (Mab., p. 10, ch. 12) :

| | |
|---|---|
| | (ici sauf WRSZ). |
| ... ad diaconum secundo ut expandant. Subdiaconus vero... | ... ad diac. secundum ut expandant. Tunc ascendunt ad sedem primicerius et secundicerius et primicerius defensorum cum omnibus regionariis et notariis. Subdiaconus vero... |

La phrase *Tunc ascendunt*... manquant pareillement dans les mss. W, R, S et Z, il est probable qu'elle est postérieure à la rédaction de la recension longue.

8. (Mab., p. 11, ch. 14) :

| | |
|---|---|
| ... [amulas] diaconorum. Deinde.. | ... [amulas] diaconorum et in die festo primicerii, secundicerii, primicerii (*om.* SZ) defensorum. Deinde... |

9. (Mab., p. 12, ch. 17) :

| | |
|---|---|
| ... surgit pontifex solus in canone, episcopi vero permanent inclinati. | ... surgit pontifex solus et intrat in canonem. Episcopi vero permanent inclinati. |

M. Probst avait déjà soupçonné qu'il devait y avoir ici une interpolation. Placés à cet endroit, les mots *et intrat in canonem* supposent, dit-il, que la préface ne faisait point partie du canon et que ce dernier commençait au *Te igitur*, conception qui ne s'est pas introduite avant le VIII^e siècle (2).

De fait le sacramentaire grégorien ne marque aucune séparation entre le *Sanctus* et le *Te igitur* (3). Le gélasien met avant le

(1) Concile de 595. *Gregorii I Registri l.* VII, *ep.* 57 *a*, éd. Ewald-Hartmann, dans les *Monum. germ. hist.*, *Epist.*, *T. I*, *pars II*, p. 363.

(2) Probst, *l. c.*, p. 392.

(3) Muratori, *Lit. rom. vet.*, II, 2.

Digitized by Google

*Sursum corda* la rubrique : *Incipit canon actionis* (1). On lit enfin dans l'*Ordo I* lui-même : *Quando pontifex inchoat canonem, venit acolitus sub humero habens sindonem in collo ligatum, tenens patenam ante pectus suum*, etc. (2). C'est évidemment aussitôt après l'offertoire et la préparation des oblations sur l'autel, et non après le *Sanctus*, que l'acolyte prenait la patène, d'où l'on venait de retirer les pains. Les mots *quando inchoat canonem* visent donc le début de la préface. Amalaire l'entend bien ainsi. L'acolyte, dit-il, prend la patène au *Sursum corda* et la donne au sous-diacre au milieu du canon, c'est-à-dire au *Te igitur* : *medio canone, id est cum dicitur Te igitur* (3).

La leçon de G ne soulève pas la difficulté que signale M. Probst. Les mots *surgit pontifex solus* indiquent simplement la différence d'attitude du pontife et de son entourage.

10. (Mab., p. 13, ch. 19) :

| | |
|---|---|
| ... et particulam quam ruperit, super altare relinquit (De même S). | ... et particulam quam ruperit, partem super altare relinquit. (Dans O *partem* a été gratté). |

11. (Mab., p. 13, ch. 19) :

| | |
|---|---|
| ... et redit ad sedem. Nam archidiaconus... | (Ici sauf RSZF) : ... et redit ad sedem. Mox primicerius et secundicerius et primicerius defensorum cum omnibus regionariis et notariis ascendunt ad altare et stant in ordine suo a dextris et a sinistris. Nomenculator vero et sacellarius et notarius vice domini, cum dixerint *Agnus Dei*, tunc ascendunt astare ante faciem pontificis, ut annuat eis scribere nomina eorum qui invitandi sunt, sive ad mensam pontificis per nomenculatorem, sive ad vicemdomini per notarium ipsius, quorum nomina ut compleverint, descendunt ad invitandum. Nam archidiaconus... |

(1) Ed. Wilson, p. 234.
(2) Mabillon, p. 12, ch. xvii.
(3) *De ecclesiast. off.*, III, c. 27; *P. L.*, CV, 1146.

Digitized by Google

Le *nomenculator* et le *sacellarius*, qui sont nommés ici et à plusieurs autres endroits de la recension longue, n'apparaissent jamais dans G. Or une des raisons d'attribuer à l'*Ordo I* une date tardive était la présence de ces fonctionnaires et surtout le rang élevé qu'ils occupent déjà parmi les dignitaires du palais pontifical (1).

Cette interpolation a dû s'introduire quelque temps après la mise en circulation de la recension longue, car elle manque dans les mss. R, S, Z et F.

12. (Mab., p. 14, ch. 19) :

| | |
|---|---|
| Qui dum communicaverit, ipsam particulam de qua momorderat, consignando tribus vicibus, mittit in calicem in manus archidiaconi. Et... | Qui dum communicaverit, de ipsa Sancta quam momorderat ponit in calicem in manus archidiaconi dicendo : *Fiat commixtio et consecratio*, etc. *Pax tecum. Et cum spiritu tuo.* Et ita... (Quelques légères var. dans les mss.). |

Si l'on pouvait conclure de là que le rite romain ignorait encore la prière *Fiat commixtio..*, à l'époque où fut composée la première rédaction de l'*Ordo I*, ce serait une précieuse indication sur les origines mal connues de cette formule.

13. (Mab., p. 15, ch. 20-21) :

| | |
|---|---|
| ... [communicat] regionarios per ordinem qui in filo stant. Qui tamen, data statione, ascendunt ad altare; post pontificem archidiaconus eos confirmat. Pontifex vero, postquam omnes communicaverint, sedet et abluit manus suas. | ... [communicat] regionarios per ordinem et eos qui in filo steterant et, in diebus festis, de scola duodecim. Nam ceteris diebus in presbiterio, ubi potuerint (ubi pot. *omis par quelques mss.*) communicant. Post omnes hos redeuntes nomenculator et sacellarius et acolitus, qui patenam tenet, et qui manutergium tenet, et qui aquam dat, ad sedem communicant. Post pontificem archidiaconus eos confirmat. Adstat autem subdiaconus regio- |

1) Cf. Probst, *l. c.*, p. 390. Le premier *sacellarius* connu est le pape Grégoire II qui exerça cette charge sous le pape Serge (687-701) (*Liber pontif.*, éd. Duchesne, I, 410, n. 1). Il y avait déjà un *nomenculator* sous le pape Agathon (678-681), mais le premier dont nous sachions le nom apparaît sous le pape Constantin (708-715) (*Ibid.*, p. 356, n. 11, et p. 394, n. 10).

Digitized by Google

narius ante faciem pontificis ut annuat ei. Ille vero, contemplans populum, si iam communicati sunt, et annuit ei. Et ille vadit ad humerum, aspicit ad primum scolae, faciens crucem in fronte sua, annuit ei dicere *Gloriam* et ille, resalutato, dicit *Gloria, Sicut erat* et versum. Finita autem...

Z, S et K, n'ont ni ce passage, ni le texte correspondant de G. Mais ils paraissent avoir subi une mutilation. Dans les autres mss., quelques légères variantes sans importance.

G est le seul ms. qui note ici l'ablution des mains du célébrant. Les manuscrits de la recension longue portent les traces d'un profond remaniement.

---

La physionomie particulière de G tient non seulement à l'absence des interpolations que nous venons de signaler, mais aussi à un certain nombre de variantes significatives, dont voici les plus notables :

| G | Tous les mss. de la recension longue. |
|---|---|
| 14. (Mab., p. 6, ch. 5) : | |
| ... [subdiaconus] qui tenet pallium cum aqua (= acubus) ponat in sinistro brachio super planetam. | ... [subd.] qui tenet pallium pontificis in brachio suo super planeta, in sinistro brachio cum acubus (*var.* : aquus, acus, acu). |

C'est évidemment G seul qui est correct.

| | |
|---|---|
| 15. (Mab., p. 10, ch. 11) : | |
| ... venientes ad ambonem dividuntur, ut per medium eorum subdiaconi et diaconi cum evangelio transeant. | ... venientes ad ambonem dividuntur ipsi acoliti ante ambonem et transeunt subdiaconi et diaconus cum evangelia per medium eorum. |
| 16. (Mab., *ibid.*) : | |
| Deinde ponitur [evangelium] in capsa ut sigilletur et ab acolito | Et post hoc preparato acolito in poio iuxta ambonem cum capsa in |

Digitized by Google

| | |
|---|---|
| eiusdem regionis cuius subdiaconus est reportatur ad locum suum. | qua subdiaconus idem ponit evangelium ut sigilletur. Acolitus autem regionis eiusdem, cuius et subdiaconus est, revocat evangelium ad Lateranis. |

17. (Mab., p. 11, ch. 14) :

| | |
|---|---|
| ... [archidiaconus] respicit in faciem pontificis. At ille annuit ei et ille, resalutato, accedit ad altare. | ... [archidianonus] respicit in faciem pontificis, annuit ei et ille resalutato accedit ad altare. |

Même remarque que pour la var. 14. D'après la recension longue, on croirait que c'est l'archidiacre qui fait signe et le pontife qui vient à l'autel.

18. (Mab., p. 12, ch. 16) :

| | |
|---|---|
| ... episcopi vero, presbiteri, diaconi, subdiaconi permanent inclinati. | Episcopi vero, diaconi, subdiaconi et presbiteri in presbiterio permanent inclinati. (S a le mot *presbiteri* à la même place que G). |

19. (Mab., p. 13, ch. 19) :

| | |
|---|---|
| ... stant subdiaconi sequentes ab utroque corum altaris, parant sinus sacculorum ad ponendas oblationes. | ... stant subdiaconi sequentes a fronte ut parent sinus... |

Dans la plupart des exemples que nous venons de voir, G donne nettement l'impression d'un texte demeuré plus correct et plus proche de l'original que le groupe compact des autres manuscrits. Cependant il est lui-même séparé de son prototype par une série d'intermédiaires sans doute assez longue. Il faut donc s'attendre à ce qu'il nous présente lui aussi un texte altéré, remanié sous l'influence d'un constant besoin d'adaptation à des usages liturgiques, qui se modifiaient suivant les temps et les lieux. C'est pourquoi, lorsque le texte de G est plus développé que celui des autres manuscrits, il est souvent difficile de juger s'il a raison contre eux.

Dans certains cas la mutilation subie par la recension longue est évidente :

| G | Les mss. de la recension longue. |
|---|---|

20. (Mab., p. 14, ch. 20) :

| | |
|---|---|
| ... stat in cornu altaris, confirmat sequentes ordines usque ad primicerium... | ... stat in cornu altaris sequentis ordinis usque ad primicerium... |

Digitized by Google

Ailleurs, au contraire, c'est G qui a probablement été retouché et interpolé :

21. (Mab., p. 10, ch. 13) :

| | |
|---|---|
| Pontifex autem, postquam dicit *Oremus*, descendit ad senatorium. | Pontifex vero descendit ad senatorium... |

22. (Mab., p. 15, ch. 20) :

| | |
|---|---|
| Nam [cum] ad communicandum venerit pontifex, antecedit eum acolitus, habens sindonem ad collum adpensum, cum qua tenetur patena cum Sancta. Similiter et post diaconos vadunt cum urceis et scyphis, fundendo vinum in gemellionibus unde confirmantur populi. Haec faciendo, transeunt a dextera in sinistram partem. Presbiteri... | Deinde transeunt in partem sinistram et faciunt similiter. |

---

Les variantes que nous venons de parcourir montrent bien que le texte de G et celui des autres manuscrits représentent deux traditions différentes. Mais le contact a fini par s'établir de l'une à l'autre, par l'intermédiaire du manuscrit G. On constate l'influence de ce dernier sur trois exemplaires de la recension longue, dont deux sont assez connus.

On sait que, pour son édition de l'*Ordo I*, y compris le ch. 22, Mabillon a reproduit le texte du *Cod. Sangall. 140* (= A) (1). Or plusieurs pièces de ce manuscrit ont été copiées sur G, notamment le ch. 22 de l'*Ordo I* et les ch. 23-26 qui y font suite dans l'édition de Mabillon (2). Pour l'*Ordo I* proprement dit, le scribe de A a combiné G avec une autre manuscrit représentant la recension longue. A ce dernier il a emprunté les ch. 1-3 et les diverses interpolations postérieures dont nous avons constaté l'absence dans

(1) Sur ce ms. voy. Scherrer, *l. c.*, p. 52-53. L'*Ordo I* (ch. 1-22) occupe les pages 256-279. L'écriture de cette partie du manuscrit est du xe siècle. Mabillon, dans l'analyse qu'il en a laissée dans ses papiers, lui donne près de 800 ans d'antiquité : *fere 800 ann.* (Paris, Bibl. nat., *Lat.*, 13.067, f. 35 r°).

(2) Je donnerai ailleurs une étude plus complète des relations de ces deux mss. Je me borne ici à ce qui regarde l'*Ordo I*.



Digitized by Google

G. Par contre, G lui a fourni, avec le ch. 22, un certain nombre de variantes et d'additions qu'il avait en propre.

Voici quelques-uns de ces traits caractéristiques, passés de G dans A (1), et demeurés étrangers aux autres manuscrits :

| G. et A. | Tous les autres mss. |
|---|---|
| 23. (Mab., p. 5, ch. 4) : | |
| ... ad ecclesiam ubi statio antea fuerit denuntiata exceptis his... | ... ad ecclesiam, exceptis his.., |
| 24. (Mab., p. 9, ch. 9) : | |
| Quando vero finierint, dirigens se pontifex contra populum, incipit *Gloria in excelsis Deo*. Et statim regirat se ad orientem usquedum finietur. Post hoc dirigens se iterum ad populum, dicens *Pax vobis*, et regirans se ad orientem, dicit *Oremus*. Et sequitur oratio. Post finitam sedet. Similiter episcopi vel presbiteri sedent. Tunc ascendunt... | Quam dum finierint, incipit pontifex *Gloria in excelsis Deo*, si tempus fuerit, et non sedet antequam dicant post orationem primam *Amen*. (Suit une addition dans FNRSZ).<br>Et tunc ascendunt... |

Le texte de G A ne peut s'appliquer qu'à une église tournée à l'inverse des basiliques de Saint-Jean-de-Latran ou de Saint-Pierre de Rome. Dans ces deux églises, où le chevet est à l'ouest et la façade à l'est, lorsque le célébrant, debout à son siège du fond de l'abside, regardait le peuple, il avait la face tournée vers l'Orient. G et A supposent au contraire que, pour avoir le visage dirigé vers l'Orient, le pontife doit tourner le dos à l'assistance (2).

(1) Et de ce manuscrit dans le texte de Mabillon.

(2) De même l'*Ordo* de Saint-Amand. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e [6e] éd., p. 478 : Et respiciens pontifex ad populum, dicit *Gloria in excelsis Deo* et revolvit se ad orientem... usquedum expletur *Gloria in excelsis*. Hunc expleto, respicit populum et dicit : *Pax vobis*. — Nous ne trouvons donc pas entre ces prescriptions et la disposition des basiliques du Latran et du Vatican l'accord que signale la note de Mgr Duchesne (*Ibid.*, n. 1), et auquel on devrait en effet s'attendre, si cet *Ordo* était un document purement romain. A Rome, on ne se préoccupait guère de l'orientation des églises. Les anciennes basiliques romaines sont dirigées dans les sens les plus divers. Il n'en fut pas de même en pays franc, où, selon Walafrid Strabon (*De rebus ecclesiast.*, c. 4; *P. L.*, CXIV, 923 ;

Digitized by Google

Ce souci de l'orientation, le fait que les conditions indiquées ici pour la réaliser ne conviennent pas aux deux principales basiliques romaines (ni à Sainte-Marie-Majeure, ni à la plupart des autres), tout cela doit nous faire conclure que cette addition a été écrite ailleurs qu'à Rome (1).

25. (Mab., p. 11, ch. 13-14) :

| | |
|---|---|
| (Ici G est suivi par A à partir de *Similiter*).<br>Deinde ascendens pontifex in parte feminarum et conplet superscriptum ordinem.<br>Similiter et presbiteri, si necesse fuerit, post eum vel in presbiterio faciunt. Post haec pontifex, tenente ei manum primicerio et secundicerio redit ad sedem suam, abluit manus suas. Archidiaconus..., | Similiter ascendens pontifex in parte feminarum ordine quo supra omnia explet. Tunc, tenentibus primicerio et secundicerio manus eius, redit in sedem. Archidiaconus... (*Var.* dans S). |

M. E. Bishop pensait que l'*Ordo* de Saint-Amand était le seul à ne pas mentionner le lavement des mains après la réception des offrandes (2). On voit que nos manuscrits de la recension longue n'en parlent pas davantage. Si ce rite figure dans l'*Ordo I* de Mabillon, c'est que, par l'intermédiaire de A, l'édition de Mabillon est ici tributaire du manuscrit de la recension brève.

26. (Mab., p. 16, ch. 16) :

| | |
|---|---|
| ...[subdiaconi] vadunt retro altare, aspicientes ad pontificem, ut quando dixerit *Per omnia secula*, aut *Dominus vobiscum*, aut *Sursum corda*, aut *Gratias agamus*, ipsi sint parati ad respondendum, stantes erecti.... | ....[subdiaconi] vadunt retro altare, aspicientes ad pontificem, stantes erecti....<br>(S *om.* stantes erecti). |

27. (Mab., p. 14, ch. 19) :

cf. Honorius d'Autun, *Gemma animae*, l. I, c. 129; *P. L.*, CLXXII, 586), la plupart des églises avaient l'abside tournée vers l'Orient. La pratique devait être générale, car les anciens liturgistes, comme Amalaire, disent couramment le côté nord, le côté sud, pour le côté gauche, le côté droit de la basilique (*De ecclesiast. off.*, l. III, c. 2; *P. L.*, CV, 1105). C'est bien cette disposition que suppose le texte de G A.

(1) Cf. ci-dessous, *Var.* 27.

(2) *Liturgica hist.*, p. 156.

Digitized by Google

| | |
|---|---|
| ...evacuato altare de oblationibus, preter particulam quam pontifex de propria oblatione confracta super altare reliquit, quia ita observant, ut dum missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit. Respicit... | ...evacuato altare de oblationibus, respicit... |

Même conclusion que pour la variante 27 sur l'origine de cette glose.

28. (Mab., p. 15, ch. 20) :

| | |
|---|---|
| ....psallunt usquedum, communicato omni populo, annuat pontifex ut dicant *Gloria Patri*, et tunc, repetito versu, quiescunt. Et pontifex mox ut...<br>(De même WYRSZF). | ...psallunt usquedum communicat omnis populus. Nam pontifex, mox ut... |

Ici le texte de GA, conservé pareillement par WYRSZ et F es certainement le primitif. Les autres manuscrits de la recension longue ont subi une mutilation.

---

Un autre manuscrit de Saint-Gall, de la fin du xe siècle, le *cod. 446* (= B) (1), contient l'*Ordo I*. Plusieurs pièces de ce manuscrit ont été copiées intégralement sur A (2), mais non l'*Ordo I*. Ce dernier texte a été emprunté à l'exemplaire de la recension longue qui avait déjà été une des sources de A. Mais une fois la copie terminée, l'*Ordo I* de B fut comparé à l'*Ordo I* de A et retouché sur plusieurs points conformément à A. Les endroits corrigés sont tous de ceux où A, tributaire de G, s'écartait de la recension longue (3). Un certain nombre des particularités de G s'introduisent ainsi dans le texte de B. Pour ce travail de collationnement, le correcteur ne s'est pas servi directement de G, car on ne trouve

(1) Cf. Scherrer, *l. c.*, p. 144-146. L'*Ordo I* (ch. 1-21) va de la p. 2 à la p. 18. Mabillon a étudié et analysé ce manuscrit qu'il date du xe s. (Paris, B. N., Lat. 13.067, *Papiers de Mabillon*, f. 34 ss. : *codex est amplius 700 annorum*). Mais il ne s'en est pas servi pour établir le texte de l'*Ordo I*.

(2) Ceci ressortira de la comparaison des autres *Ordines* communs aux deux manuscrits.

(3) Ils sont très facilement reconnaissables. Généralement la nouvelle leçon est mise en surcharge au-dessus des mots à supprimer, qui sont simplement soulignés d'un pointillé.

Digitized by Google

aucune retouche qui ait pour résultat de conformer B à G en dehors de A.

Enfin, après la revision de l'*Ordo I*, le manuscrit B donna naissance à une nouvelle copie : le ms. d'Einsiedeln n° 110 (= E), du XI^e siècle, qui reproduit B presque entièrement (1). C'est l'*Einsiedlensis* de Mabillon, qui ne lui a d'ailleurs rien emprunté, et du P. Grisar, qui en donne les variantes dans son édition de l'*Ordo I* (2).

Plusieurs traits de la recension G sont donc passés dans trois des manuscrits de la recension longue. Dans les exemples que nous donnons ci-dessous des particularités communes à G. ABE, le texte de B, primitivement semblable aux autres manuscrits de la recension longue, porte en surcharge ou en correction la leçon fournie par A.

| G. ABE | Les autres manuscrits de la recension longue. |
|---|---|
| 29. (Mab., p. 7, ch. 7) : | |
| ... exiens ad ianuam... | ... exiens ad regiam... |
| 30. (Mab., p. 10, ch. 11) : | |
| ... *Pax tibi*. Deinde dicit *Dominus vobiscum*. *Et cum spiritu tuo*. Et dicit *Oremus*. Descendente... | ... *Pax tibi*. *Dominus vobiscum*. *Et cum spiritu tuo*. Descendente... |
| 31. (Mab., p. 13, ch. 18) : | |
| (Ici G seul) : Cum vero dixerit *Pax Domini sit semper vobiscum*, faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem, archidiaconus vero pacem dat... | Cum dixerit *Pax ... vobiscum*, mittit in calicem de Sancta. Sed archidiaconus dat... (De même E). |

A combine les deux rédactions : ... *vobiscum*, *faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem, mittit Sancta in eum.*

B reproduit le texte de la recension longue, mais admet en surcharge une partie de la leçon de A : au-dessus des mots *mittit in calice de Sancta*, le correcteur écrit : *vel Sancta in eum.*

E conserve la leçon primitive de B.

(1) Voy. P. G. Meyer, *Catalogus codicum mss. qui in biblioth. monast. Einsiedlensis O. S. B. servantur*, t. I, 1899, p. 90-91. L'*Ordo I* (ch. 1-21) se trouve aux p. 1-19 du manuscrit.

(2) *Analecta Romana*, I, 216 ss.

Digitized by Google

Dans le texte de G les mots *faciens crucem... calicem* sont certainement une addition postérieure à la formation de la recension longue. Faut-il conclure de là que la rédaction primitive de l'*Ordo I* ignorait, à cette place, la première commixtion? Incontestablement, les paroles *Pax Domini...* ont bien plus de rapport avec le baiser de paix, dont elles seraient le signal (1), d'après G, qu'avec le rite de la *commixtio*. Néanmoins le silence de G n'est pas, par lui-même, une preuve suffisante. Dans la phrase corrigée : *Cum vero dixerit Pax Domini sit semper vobiscum, archidiaconus vero pacem dat priori episcopo...*, la seconde préposition *vero* indique qu'il manque une proposition personnelle avant le mot *archidiaconus*. Nous n'avons donc plus là qu'un texte remanié et mutilé.

32. (Mab., p. 15, ch. 20) :

| | |
|---|---|
| ... scola incipit antiphonam ad communionem per vices cum subdiaconibus, et... | ... scola incipit antiphonam ad communionem, et... |

33. (Mab., p. 15, ch. 21) :

| | |
|---|---|
| ... dat orationem ad complendum, directus ad Orientem.<br>*G et A seuls ajoutent* : Nam isto loco, cum *Dominus vobiscum* dixerit, non se dirigit ad populum. Finita vero.<br>Cf. ci-dessus, *var.* 24. | ... dat orationem ad complendum. Qua finita... |

---

Cet ensemble de particularités montre à l'évidence que le ms. G est l'aboutissant d'une tradition particulière et que le point de départ de cette tradition est antérieur à l'établissement de ce que nous avons appelé la recension longue.

C'est dans les passages propres à cette dernière que sont mentionnés, avec le *nomenculator* et le *sacellarius*, le *vesterarius*, le *vicedominus*, les *stratores*, les acolytes stationnaires, les *cubicularii laici*, le *supplementarius*. Les dignitaires, dont on règle la part de coopé-

(1) Les expressions employées par le pape Innocent I supposent bien qu'à son époque le signal du baiser de paix consistait en une formule adressée à l'assistance : *Pacem ergo asseris ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter sacerdotes tradere ; cum post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicenda...* (*Ep. ad Decentium*, c. 1 ; *P. L.*, XX, 551).

Digitized by Google

ration dans les cérémonies liturgiques, sont donc moins nombreux dans la rédaction G. C'est là un bon signe d'antiquité. Néanmoins, notre texte renferme un détail qui ne permet pas de le faire remonter, tel que nous l'avons, au delà de la fin du VIIe siècle : la mention de l'*Agnus Dei*, dont le *Liber pontificalis* attribue l'introduction, dans la liturgie de la messe, au pape Serge (687-701) (1). La question reste de savoir si ce détail appartenait au prototype de l'*Ordo I*, ou s'il est de ceux qui s'insérèrent postérieurement dans le texte primitif. C'est le propre des textes liturgiques, des rituels surtout, de se modifier sans cesse, pour se conformer aux variations de la pratique. Nous en avons vu plus haut plusieurs exemples. En tout cas, la mention de l'*Agnus Dei* figurait déjà dans le texte de l'*Ordo I*, au moment où s'est constituée la recension longue, puisqu'elle apparaît en termes identiques dans les manuscrits de cette dernière et dans G.

Le remaniement subi par l'*Ordo I* eut donc lieu dans les premières années du VIIIe siècle au plus tôt. Il reçut alors les chapitres préliminaires 1 à 3. Le chapitre 1 a pour but de donner au lecteur quelques notions sommaires sur l'organisation du clergé romain, sa répartition dans les sept régions ecclésiastiques, et la façon dont s'assurait, par voie de roulement, le service stationnal dans les basiliques de Rome. Tout cela, n'importe quel clerc romain le savait certainement, et avec plus de détail. Aussi serions nous portés à croire que ce chapitre et les deux suivants ont été ajoutés en vue de faciliter l'intelligence de l'*Ordo I* en des milieux étrangers aux coutumes romaines. On peut concevoir, par exemple, qu'ils aient été rédigés à Rome même, au contact des personnes capables de donner les renseignements nécessaires, par un pélerin d'outre-monts, désireux d'emporter l'*Ordo I* dans son pays (2).

(1) Voici la phrase du *Liber pont.* (éd. Duchesne, I, 376) : Hic (Sergius) statuit ut tempore confectionis *Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis*, a clero et populo decantetur. — Le P. Grisar (*Analecta rom.*, 212) croit que la nouveauté établie par Serge consiste seulement à faire chanter par le clergé et le peuple l'invocation *Agnus Dei*..., qui jusque-là n'aurait été exécutée que par la *scola*. — Mais le biographe aurait-il relevé un si mince détail ? Et d'ailleurs il n'est pas dit, dans l'*Ordo*, que l'assistance ne répondait pas à la *scola*.

(2) Comme nous l'avons dit, M. Probst attribue ces accroissements à Etienne III. Mais la phrase du *Liber Pont.* sur laquelle on étaye cette hypothèse est trop vague pour justifier de telles précisions. En outre les chapitres 1-3 n'ont guère l'allure d'un document officiel, destiné au clergé romain.

Digitized by Google

Mais l'ancienne recension continua d'être copiée séparément. Elle aussi franchit les Alpes et nous avons relevé les traces des retouches qu'on lui fit subir; pour la mettre en accord avec les traditions franques. Après s'être développées chacune de son côté, les deux recensions se rencontrèrent et donnèrent naissance à un type nouveau, que représente l'édition imprimée par Mabillon.

Le début du VIII^e siècle est donc le terme au-delà duquel il ne serait pas prudent de faire remonter les additions, remaniements ou altérations propres à l'une ou à l'autre des deux recensions. Mais toute particularité, dans le texte de G en particulier, n'a pas nécessairement ce caractère de retouche.

Au moment où fut composée la seconde édition, on lui donna le titre qu'elle porte dans un de ses meilleurs manuscrits, *Vat. Pal. 487*, et dans Paris, B. N. 2399 (= C, le *Colbertinus* de Mabillon) : *Ordo ecclesiastici ministerii Romanae ecclesiae vel qualiter missa celebratur*. La particule *vel* ayant ici, comme en plusieurs autres endroits de l'*Ordo*, à peu près le sens de *et*, ce titre annonce deux parties dans le texte qui suit :

1° un *ordo ecclesiastici ministerii Romanae ecclesiae* ;

2° un (*ordo*) *qualiter missa celebratur*.

Le nom d'*Ordo ecclesiastici ministerii* convient parfaitement au ch. 1, qui règlemente le ministère des clercs romains et leur coopération au service stationnal. Les ch. 2 et 3, par lesquels on a voulu le compléter, sont de maladroits remaniements d'un *ordo* de la procession pascale, où sont énumérés les fonctionnaires et les clercs qui accompagnent le pontife, avec l'indication précise de leurs attributions.

La véritable description de la messe papale commença au ch. 4, avec un préambule sur l'arrivée du clergé et du cortège à l'église, où doit être célébrée la station. Avec le temps, les copistes perdirent le sentiment de cette division et en vinrent à ne plus voir, dans l'*Ordo*, que ce qui en était en effet la partie principale. Ils modifièrent alors le titre de la façon suivante, par la suppression du mot *ministerii*, dont ils ne voyaient pas la raison d'être : *Ordo ecclesiasticus Romanae ecclesiae qualiter missa celebratur* (LWMOABGV') (1).

(1) Des manuscrits dissidents présentent d'autres titres : *Ordo processionis ad ecclesiam sive ad missam* (ZNRF) ; *Ordo processionis universalis romani pontificis* (S). Mais ce sont là des exceptions, que la place de ces manuscrits dans le classement général rend sans importance. Quant à G, son titre est le résultat de l'amalgame d'un titre primitif avec les pre-

Digitized by Google

C'est le titre que choisit Mabillon, en ajoutant à *missa* l'épithète *pontificalis*. Pour le texte, nous l'avons vu, il reproduisit A, en donnant en note les variantes de C. Ce dernier manuscrit, bien qu'assez tardif, a l'avantage, par rapport à A, de représenter la seule recension longue, tandis que A est un amalgame des deux.

Les indications que nous avons données permettront de mieux utiliser les variantes de C et de discerner, dans quelques endroits du texte de Mabillon, les éléments propres à chacune des deux éditions.

Michel ANDRIEU.

## Dante et le « châtiment » du Christ.

Pour mieux marquer à quel point la justice divine s'est manifestée dans le mystère de notre Rédemption, les premiers Réformateurs enseignaient volontiers, non seulement que le Christ a souffert pour nous et porté la peine de nos fautes, mais qu'il a été littéralement puni à notre place. Cette « théorie du châtiment » (*Straftheorie*) est restée, depuis lors, caractéristique de l'orthodoxie protestante.

Elle est, en revanche, étrangère à la théologie catholique. Non pas sans doute qu'on ne trouvât, à l'occasion, chez quelques Pères des expressions un peu appuyées dans ce sens, provoquées surtout par le chapitre 53 d'Isaie (1). Mais, outre que ces formules sont très rares, elles furent plutôt dites *oratorio modo*, et les théologiens se sont gardés d'en ériger en thèse la doctrine. Écho fidèle de l'ancienne tradition, saint

miers mots, mal compris, du texte de l'*Ordo* : *Ordo Romane ecclesie* (*de nun(t)iatione statutis dieb(us) fes(tis)*. (*Denuntiata statione, diebus festis*, etc.).

(1) Voir par exemple saint Grégoire le Grand : « Pater, cum iustus sit, *iustum puniens* omnia iuste disponit; quia per hoc cuncta iustificat quod eum... pro peccatoribus damnat. » *Moral.*, III, XIV, 27. — *P. L.*, t. LXXV; col. 613. De même dans un sermon apocryphe de saint Augustin : « Condemnatus est enim iustus pro iniustis, et poenam quae peccatoribus debebatur sine peccato ipse suscepit, ut illorum pro quibus *punitus est* et poenam auferret et peccata deleret. » *Serm.* CCXXXVIII, 4. — *P. L.*, t. XXXIX; col. 2186. On lit encore dans un sermon attribué à saint Anselme : « Peccat iniquus et *punitur* iustus; deliquit reus et vapulat innocens; offendit impius et damnatur pius. » *P. L.*, t. CLVIII; col. 675.

Digitized by Google

Thomas non seulement ne parle jamais de châtiment à propos du Christ, mais il réserve expressément ce terme à la sanction du péché personnel.

Si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius,.. Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, in quantum habet rationem poenae, sic *solum unusquisque pro peccato suo punitur*; quia actus peccati aliquid personale est (1).

Même à cette époque de stricte précision qu'était le moyen âge un autre courant a-t-il existé? Ou bien serait-ce, plus simplement, qu'en dehors des théologiens de profession tous les esprits n'entretenaient pas les mêmes scrupules de rigueur? Toujours est-il que la « théorie du châtiment » se trouve exprimée en termes très nets par Dante, et dans un contexte particulièrement inattendu.

Partisan déterminé de l'Empire, l'illustre florentin a écrit, pour justifier ses convictions, un traité *De monarchia*, où s'affirme le plus curieux mélange de vues politiques, historiques et religieuses. Un de ses principaux objectifs est d'établir la légitimité juridique de l'Empire romain. Après de nombreux arguments fournis par la raison et l'histoire, l'auteur en arrive à des motifs tirés de la foi. Le Christ lui-même aurait authentiqué l'autorité romaine, et ceci dans une double circonstance : d'abord par l'acte de sa naissance, en s'y soumettant à un édit impérial ; puis par l'acte de sa mort, où il subit le jugement d'un procurateur.

(1) *Sum. th.*, 1a 2ae, qu. 87, art. 8. C. 3a, qu. 47, art. 3 ad 1um. Moins rigoureux, saint Bonaventure acceptait de dire, sous le bénéfice de certaines distinctions, que le Christ fut « puni » de nos péchés. « Magis enim placari potuit per poenam innocentis quam per poenam rei et iniusti, *et taliter punitus est Christus pro peccatis nostris.* » Ce que le Docteur séraphique entend *de poena divinae placationis*, non *de poena divinae ultionis.* (*III Sent.*, Dist. XII, art. 1, qu. 2, sol. 2).

La théologie moderne a plutôt suivi saint Thomas. Voir VAN NOORT, *De Deo Redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 108; PESCH, *Praelect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 3e éd., 1909, t. IV, p. 238; et encore les théologiens du concile du Vatican. *Primum schema de doct. cath.* Adn. 33 et 34, dans *Collectio Lacensis*, t. VII; col. 543-544.

Digitized by Google

Afin de mettre en lumière ce dernier argument, Dante esquisse une théologie de la Rédemption dont le concept de châtiment forme l'élément essentiel (1). Raisonnant par l'absurde, il veut montrer que, si l'autorité romaine n'était pas légitime, nous ne serions pas rachetés, parce que la punition indispensable du péché n'aurait pas eu lieu.

Et si Romanum imperium de iure non fuit, peccatum Adae in Christo non fuit *punitum*.

Hypothèse inadmissible; car toutes les sources de la foi nous attestent que notre Rédemption est effective, et de telle manière que le péché d'origine a été réparé par une parfaite satisfaction.

Cum enim per peccatum Adae omnes peccatores essemus..., si de illo peccato non fuisset *satisfactum per mortem Christi*, adhuc essemus filii irae... Sed hoc non est, cum dicat Apostolus ad Ephesios loquens de Patre : « Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum..., in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum » (*Eph.*, I, 5-8). Dum etiam Christus, *in se punitionem patiens*, dicat in Iohanne : « Consummatum est » (XIX, 30). Nam ubi consummatum est, nihil restat agendum.

Dans toute cette argumentation on remarquera que satisfaction est synonyme de châtiment. Le péché d'Adam devait être « puni » : si donc le drame de la croix est une satisfaction, c'est que le Christ y a souffert en personne la « punition » de ce péché. Majeure théologique, dont l'auteur rapproche ensuite une mineure juridique où s'énoncent les conditions légales du châtiment.

Propter convenientiam sciendum quod *punitio* non est simpliciter poena iniuriam inferentis, sed poena inflicta iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi. Unde, nisi ab ordinario iudice poena inflicta sit, punitio non est, sed potius iniuria est dicenda.

(1) *De monarchia*, II, 11. Voir *La Monarchia di Dante Alighieri*, avec une traduction de Marsile Ficin, dans *Biblioteca dei Comuni italiani*, Turin, 1853, p. 100-104.

Digitized by Google

Ainsi donc le châtiment ne consiste pas dans une pénalité quelconque, mais seulement dans la peine infligée par un juge dûment investi de juridiction. D'où il faut induire, par voie de stricte conséquence, la légitimité de l'autorité romaine qui condamna le Christ à mort. Et comme le Christ représentait alors le genre humain, la seule autorité qui pût légitimement s'exercer sur lui était celle qui possédait une juridiction universelle sur le monde entier.

Si ergo sub ordinario iudice Christus passus non fuisset, *illa poena punitio non fuisset.* Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Christi portantis dolores nostros, ut ait propheta, vel sustinentis *puniretur.*

Voilà comment l'empire mondial de Rome est garanti par le droit divin. Sans quoi ni Tibère, ni Pilate son lieutenant, n'auraient eu cette suprême juridiction qui était nécessaire pour porter contre le Christ une condamnation juridiquement valide. Dante voit une confirmation de ce raisonnement dans le fait qu'Hérode ne condamna pas le Sauveur. La raison profonde de cette abstention — raison, bien entendu, dont le roi de Galilée n'eut pas conscience — c'est qu'il n'était qu'un simple souverain local, donc inapte à exercer un pouvoir ordinaire sur le représentant de l'humanité.

Tout ce qui nous intéresse ici de cette curieuse thèse, c'est le principe théologique sur lequel elle repose : savoir que le Christ, pour remplir sa fonction de Rédempteur, a dû recevoir une sentence légale de condamnation et se trouver, à la lettre, puni pour nos péchés (1). Il est vrai qu'en parlant ainsi de châtiment l'auteur semble surtout envisager les conditions extérieures de l'acte rédempteur. Mais il n'est pas douteux que les formalités humaines sont pour lui l'expression d'un absolu. Le réalisme juridique dont il est pénétré exige que, devant

(1) Quant à l'idée de subordonner la valeur de notre Rédemption à une théorie aussi contestable, on a pu sans exagération la qualifier d'hérésie religieuse, elle-même commandée par une hérésie philosophique. Voir Cesare Balbo, cité *ibid.*, p. xix.

Digitized by Google

Dieu comme devant les hommes, le péché reçoive sa peine et que le Christ ait endossé régulièrement cette punition pour nous en délivrer. Dante est bien dans la ligne de la future *Straftheorie*, sauf qu'il y apporte une sécurité d'affirmation et une virtuosité d'application qu'on chercherait vainement chez les maigres scolastiques de la Réforme.

Il serait seulement intéressant de savoir si cette conception lui est personnelle ou si elle se réfère à une tradition dont les milieux juristes seraient responsables. L'auteur a bien l'air de recueillir une doctrine reçue plutôt que d'innover et, au total, le *De monarchia* a un tout autre objet que d'éclairer la théologie rédemptrice; mais la pénurie d'informations ne nous permet de rien préciser quant à ses sources éventuelles. On peut remarquer, en tout cas, que, dans la suite, le « châtiment » du Christ n'eut pas de plus ferme théoricien que Grotius (1). Ce qui tendrait à suggérer que cette théologie spéciale n'était pas sans offrir avec l'esprit et l'éducation juridiques de particulières affinités.

Quoi qu'il en soit, le prestige qui s'attache au nom de Dante ne doit pas donner le change à l'historien sur la portée de cette opinion. On a voulu parfois y voir la preuve de l'extrême facilité avec laquelle une interprétation strictement pénale de la Rédemption était admise au cours des XIIIe et XIVe siècles (2). Prétention doublement paradoxale, puisqu'elle ne peut se soutenir qu'en majorant à l'envi l'importance du théologien-poète et lui sacrifiant l'incontestable autorité des plus grands docteurs scolastiques. N'est-il pas évident que la *Somme théologique* est plus représentative de l'École que le *De monarchia* et du seul point de vue historique, la méthode ne serait-elle pas étrange qui voudrait équilibrer ou, mieux

(1) Voir GROTIUS, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* cap. IV : « An iniustum sit Christum *puniri* ob peccata nostra, et ostenditur non esse »; cap. V : « An sufficiens causa fuerit, quae Deum moveret ad Christum pro nobis *puniendum* »; cap. VI : « An Deus voluerit Christum *punire* et ostenditur voluisse. »

(2) Rev. Lonsdale RAGG, *Aspects of the Atonement*, Londres, 1904, p. 75-76.

Digitized by Google

encore, annuler par un *obiter dictum* de celui-ci une doctrine formelle de celle-là ?

En réalité, la théologie rédemptrice dont Dante se fait ici l'écho est une de ces singularités comme on en rencontre souvent dans l'histoire et qui ne sauraient engager, jusqu'à preuve du contraire, que la responsabilité de leurs auteurs. Au demeurant, il n'est pas sans intérêt de constater que, si Dante, comme on se plaît à le dire, fut un parfait disciple de saint Thomas, cette fidélité d'ensemble n'allait pas sans une grande indépendance dans les détails. Ce qui est loin de signifier que, dans le cas présent, son esprit d'initiative l'ait heureusement servi.

Jean RIVIÈRE.

---

Digitized by Google

# CHRONIQUE D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE AU MOYEN AGE

1. — Il est difficile de rendre compte de l'ouvrage de M. Lardé (1) rempli dans sa majeure partie par des exposés et des critiques de textes. On y trouve néanmoins une étude bien suivie sur le prélude des luttes ardentes entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique qui agitèrent si souvent le moyen âge.

Quand le christianisme franchissant les frontières de la Judée pénétra dans le monde païen, il offrit à ses adhérents, avec une vie sociale très intense, un gouvernement à peu près complet. Dans les communautés chrétiennes, comme dans les communautés juives, les chefs des églises étaient généralement juges. Mais si leur autorité pouvait s'exercer sans trop de difficultés sur les membres des communautés dans leurs rapports entre eux, il n'en était plus de même lorsqu'un membre de la communauté était en conflit avec un païen. De plus, le tribunal de l'évêque ne réclamant pas l'appui du bras séculier ne pouvait infliger que des peines canoniques, jeûnes, prières, interdits, etc.

Les persécutions avaient pu contrarier et entraver l'exercice de la juridiction ecclésiastique, mais ne l'avaient pas supprimée et anéantie, de sorte qu'à l'avénement de Constantin, le christianisme étant officiellement reconnu, son organisation qui subsistait toujours fut acceptée et des règlements furent établis pour déterminer ses rapports avec le pouvoir civil. A partir de Constantin, la plupart des empereurs prirent des mesures et firent des lois, les uns pour contrarier, entraver ou supprimer la juridiction ecclésiastique ou le privilège du for, les autres pour permettre à l'Église d'exercer cette juridiction soit en matière criminelle soit en matière civile. M. Lardé passe en revue et examine avec critique les différentes consti-

(1) *Le tribunal du clerc dans l'Empire romain et la Gaule franque*, Moulins, Imprimerie régionale, 1920. In-8° de 230 p.

Digitized by Google

tutions promulguées à ce sujet, puis, après la chute de l'Empire romain les mesures prises par les conciles et les lois édictées par les Mérovingiens et les Carolingiens jusqu'à la fin de l'empire de Charlemagne. Nous ne pouvons que signaler l'exposé de toutes ces lois à l'attention des érudits et des juristes; ils y trouveront d'amples renseignements sur l'exercice de la juridiction ecclésiastique et sur les relations du pouvoir civil avec le pouvoir religieux dans les premiers siècles de la monarchie franque.

2. — Comme celui de M. Lardé, l'ouvrage du P. Peitz (1) sur le registre de saint Grégoire le Grand et d'une manière générale sur la chancellerie pontificale jusqu'à Grégoire VII, ne peut pas s'analyser facilement. On a, en effet, dans ce travail une discussion très serrée et très bien conduite des hypothèses émises par Ewald sur le registre de Grégoire I, dans son étude sur ce registre.

A ce propos le P. Peitz examine les différentes collections ou les recueils qui servirent de base au travail d'Ewald, et l'étude de ces collections l'amène naturellement à rechercher quelles étaient les règles observées par la chancellerie pontificale pour l'enregistrement des pièces, soit reçues soit expédiées. Selon lui, le mode d'enregistrement employé par la chancellerie impériale servit de modèle à la chancellerie pontificale; elle enregistrait, d'après les minutes, les lettres qui offraient un intérêt politique ou juridique durable, laissant de côté la correspondance administrative courante. Les canonistes formèrent leurs recueils non à l'aide des registres, mais à l'aide des originaux conservés aux archives pontificales. Les règles suivies pour l'enregistrement sous Grégoire I se retrouvent également sous Jean VIII et sous Grégoire VII.

Le travail du P. Peitz, formera un véritable guide pour les diplomatistes qui désireront étudier la chancellerie apostolique dans ses débuts. Non seulement il retrace avec soin les règles que l'on y suivait alors; mais encore, il fait connaître

(1) *Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei-und Registerwesens bis auf Gregor VII*, Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1917. In-8° de XVI-222 p.

Digitized by Google

les recueils formés à l'aide des archives pontificales, les travaux pour lesquels on y puisa et dans des tableaux synoptiques, donne un état sommaire du contenu de quelques registres qu'il dut passer en revue.

3. — La collection dans laquelle est publié le saint Grégoire VII d'Augustin Fliche (1) est l'indice que l'on n'a pas dans cet ouvrage une œuvre d'érudition. Néanmoins, c'est un travail sérieux et solide, dans lequel son auteur, préparé par de longues études sur la fin du XIe siècle et sur les débuts du XIIe, apporte un ensemble de vues neuves et bien présentées. Si l'ossature sur laquelle repose ce travail, si l'appareil de l'érudition ne sont pas mis en évidence, on sent néanmoins que cette nouvelle étude sur Grégoire VII sort de la banalité de certaines vies de saints et n'est pas seulement écrite pour l'édification des personnes pieuses, mais surtout pour instruire et éclairer ceux qui, de bonne foi, veulent étudier l'histoire de l'Église.

Le portrait d'Hildebrand tracé par l'auteur au premier chapitre de son volume fait bien pressentir ce que sera le chef de la chrétienté. Appelé à diriger le monastère de Saint-Paul, puis chargé des affaires de l'Italie du sud, dans toutes les fonctions qu'il eut à remplir avant d'être pape, il se montra le défenseur ardent de la doctrine et des droits de l'Église. Lorsque Grégoire VII fut intronisé, deux abus souillaient la société ecclésiastique, la simonie et la dissolution des mœurs du clergé. La lutte contre ces abus est surtout ce qui caractérise son pontificat. Il caressa aussi le rêve de réunir les églises d'Orient et d'Occident et les difficultés qu'il rencontra dans cette dernière tâche absorbèrent à la fin toute son attention et toute son activité.

Pour arriver à son but, c'est-à-dire à soustraire l'Église aux influences des fluctuations politiques et à former un clergé qui pût être pour la société chrétienne un guide au point de vue de la doctrine et des mœurs et non un exemple de disso-

(1) *Saint Grégoire VII*, collection *Les Saints*, Paris, Gabalda, 1920. In-12 de VII-190 p.



Digitized by Google

lution, Grégoire VII chercha à centraliser tout le pouvoir entre ses mains. C'est surtout grâce à l'emploi et à l'intervention de légats bien choisis qu'il obtint ce résultat. La réalisation d'un tel programme et les moyens qu'il employa ne manquèrent pas de lui susciter des ennemis acharnés tant parmi les évêques que parmi les princes ; c'est ce qui engendra la fameuse querelle des investitures. La lutte, vive en France et en Allemagne, fut particulièrement âpre dans ce dernier pays où les évêques et les abbés disposaient de domaines très étendus et où les évêchés étant royaux, le roi avait tout intérêt à conserver le droit d'en nommer les titulaires.

Dans cette lutte, Henri IV excommunié fut peu à peu abandonné par ses partisans et c'est dans ces conditions qu'il chercha à se rapprocher du pape et à obtenir la levée de la sentence d'excommunication. Cette tentative aboutit à l'entrevue de Canossa où triomphe le pape qui tout en se montrant inflexible au point de vue du rôle qu'il est chargé d'accomplir sur cette terre, n'oublie pas qu'il est le représentant du Christ venu en ce monde pour pardonner et sauver. Néanmoins, cette mansuétude n'exclut pas la fermeté. On sent, dans tous les actes de Grégoire VII, l'homme, qui, fort de sa foi, fort des promesses faites à l'Église par son fondateur, résiste énergiquement aux attaques dirigées contre l'institution dont il est le chef. L'esprit de foi qui l'anime explique sa politique souvent au point de vue humain « maladroite, décousue, contradictoire », et cet esprit de foi explique aussi que malgré la prééminence qu'il réclame pour le pouvoir spirituel, il n'a jamais cherché à s'immiscer dans les questions purement politiques. Il a surtout le souci d'accomplir sa mission providentielle qui est de conduire les âmes au salut éternel. L'accomplissement de cette mission lui suscita des ennemis, provoqua des conflits, et si dans cette lutte contre la tyrannie des souverains, contre le déchaînement des passions, contre une société pourrie et décomposée Grégoire VII, comme le Christ au Golgotha, semble aux yeux du monde avoir été vaincu, il fut en réalité le vainqueur. En effet, quelques années après sa mort, ses idées triomphèrent, car c'est grâce

Digitized by Google

à lui que l'on put alors voir surgir une société vraiment chrétienne gouvernée par des rois guidés également par une foi sincère et un grand attachement à l'Église.

4. — L'opuscule de M. Erich W. Meyer (1) est un bon exposé de la conception du pouvoir telle qu'elle ressort des lettres d'Innocent III ; mais dans cet exposé, M. Meyer a envisagé presque exclusivement le point de vue allemand et impérial. La situation de la papauté vis-à-vis de l'Empire était toute particulière, et les tentatives de prédominance que les empereurs allemands essayèrent d'exercer sur la papauté au moyen âge amenèrent, de la part de celle-ci, non seulement des protestations, mais dans des suites de lettres et d'actes diplomatiques, l'exposé de la conception du pouvoir telle qu'elle découlait des enseignements évangéliques. Sous Innocent III, comme au reste sous Grégoire VII et sous un grand nombre de pontifes au moyen âge, il s'agissait de savoir si l'Église devait être indépendante vis-à-vis du pouvoir impérial ou lui être soumise.

Le pape dominant les consciences et chargé, au point de vue spirituel, de la direction des âmes des empereurs et des rois comme de celles des autres hommes, ne put d'abord qu'exiger au moins l'indépendance, puis même la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Ces revendications d'Innocent III découlaient naturellement de la théorie du pouvoir au moyen âge et du rôle que jouait alors la papauté. Tout pouvoir venant de Dieu et le pape étant le représentant de Dieu sur terre, il semblait alors naturel que le pape pût être appelé, au moins en ce qui concernait l'Empire soumis à l'élection et considéré comme l'auxiliaire de l'Église, à jouer un rôle de tuteur à son égard. C'est ce qui découle des lettres d'Innocent III analysées avec soin par M. Meyer. A ce droit de direction de l'Empire et également des autres souverains catholiques que revendique la papauté se rattache le droit de juridiction. Or dans la direction des affaires comme dans

(1) *Staatstheorien Papst Innocenz III*, Bonn, Marcus et Weber, 1920. In-8° de XII-50 p.

Digitized by Google

l'examen des conflits soulevés par les appétits et les prétentions, quelles sont les limites du pouvoir spirituel? Quels sont les droits légitimes du pouvoir temporel? Les délimitations sont difficiles à fixer et peuvent même souvent varier suivant les cas. De là nécessairement les sources de conflit entre les deux pouvoirs, surtout si l'un ou l'autre émet des prétentions trop absolues et s'en tient à une ligne de conduite trop rigide. Pour l'étude de ces questions, le travail de M. Meyer pourra être utilement consulté.

5. — Après avoir publié ou analysé les lettres de Benoît XII relatives à la France, il était bon d'en extraire ce qu'elles peuvent apporter de nouveau pour l'histoire de la papauté pendant la première moitié du XIVe siècle. C'est ce qu'a très bien fait le regretté Georges Daumet (1) dans ce fascicule qui termine son travail. Ce que l'on y trouvera ce n'est pas tant une étude générale sur le pontificat de Benoît XII qu'une excellente mise en œuvre des matériaux contenus dans les deux fascicules précédents.

Retraçant sommairement la vie de Benoît XII avant son pontificat, M. Daumet fait ressortir surtout les traits de son caractère. Entré fort jeune dans l'ordre de Citeaux à l'abbaye de Boulbonne, Benoît XII conserva toujours sur le trône pontifical l'austérité et la rigidité d'un cénobite. Sa grande préoccupation fut la réforme des abus qui affligeaient alors l'Église. Voulant déraciner le népotisme et la recherche des faveurs et des bénéfices, il donna lui-même l'exemple en écartant autant qu'il le put ses proches des riches prébendes et des honneurs. Il usa de sa haute autorité morale pour chercher à entretenir la paix entre les rois, et toutes les lettres qu'il adressa tant à Philippe de Valois qu'à Édouard III sont la preuve éclatante de son esprit de conciliation et de son profond désir d'écarter le fléau de la guerre qui désola pendant si longtemps la France et l'Angleterre.

(1) *Benoît XII (1334-1342). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France. Introduction et index*, Paris, E. de Boccard, 1920. In-4° de LXXXVI p. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.

Digitized by Google

Son esprit de conciliation ne l'empêche pas de montrer une énergie inflexible dans la défense des intérêts de l'Église et dans l'application des mesures qu'il avait été obligé de prendre pour arrêter le relâchement qui commençait à envahir quelques ordres religieux et réprimer les abus de certains fonctionnaires pontificaux peu scrupuleux. Il interdit ainsi aux messagers du Saint-Siège de recevoir des présents, et pour le droit de *procuration* promulgua un tarif fixant le maximum de ce que chaque supérieur pourrait réclamer de ceux qu'il visiterait. Toutes ces mesures et l'énergie avec laquelle il les appliqua lui suscitèrent des ennemis, mais n'envisageant que les intérêts supérieurs de l'Église il ne transigea jamais avec sa conscience quand il dut les défendre.

La question qui préoccupait encore les esprits au commencement du XIVe siècle, était celle de la croisade. Jean XXII l'avait fait prêcher et avait levé des subsides pour la préparer; Philippe de Valois avait même été choisi comme capitaine général de l'armée chrétienne. Benoît XII chercha aussi à réaliser les projets élaborés par son prédécesseur. Des conférences eurent lieu, de nombreuses lettres furent échangées; le pape et le roi de France eurent même une entrevue à cette occasion, mais les graves événements qui agitèrent la France et l'Angleterre absorbèrent toute l'activité de leurs rois et la croisade fut abandonnée malgré les efforts de Benoît XII. Philippe VI, pressé par des besoins d'argent, chercha alors à obtenir du Saint-Siège l'autorisation d'employer pour la défense de son royaume l'argent levé en France pour aller au secours de la Terre sainte; mais Benoît XII en resta jusqu'à sa mort le gardien inflexible, espérant toujours que les princes chrétiens réconciliés reprendraient la croisade un moment abandonnée. A cause de cette rigueur, la conduite de Benoît XII fut sévèrement jugée par divers écrivains. M. Daumet s'est attaché à le justifier des attaques auxquelles il est en butte et à dégager de ses lettres le véritable mobile qui le dirigea. Son travail sera donc des plus utiles aux écrivains qui voudront étudier avec sincérité l'action de la papauté au début de la guerre de Cent ans.

Digitized by Google

6. — Dans l'ouvrage du P. Leonhard Lemmens (1), on a une histoire bien documentée des lieux saints à la fin du moyen âge. Pendant les deux siècles qu'embrasse cette étude, les Franciscains furent dans les lieux saints à peu près les seuls représentants de l'Église catholique, leur histoire se confond ainsi avec l'histoire de ces endroits sanctifiés par la présence du Sauveur. Par lieux saints, il ne faut pas entendre une étendue géographique déterminée, mais seulement certains endroits de Jérusalem et de la Palestine où s'accomplit un fait particulier de la vie de Notre-Seigneur. Tels sont, à Bethléem, le lieu de sa naissance, à Jérusalem, le Jardin des Oliviers, le Calvaire, le saint Sépulcre, le Cénacle, etc. On aura donc surtout la description et l'histoire de quelques-uns de ces endroits dont les Franciscains ont la garde. Les lieux saints décrits d'une manière toute particulière avec vues et plans sont principalement le Cénacle, le saint Sépulcre et la montagne de Sion où les Pères Franciscains avaient établi un monastère.

Remontant à l'époque des Croisades, le P. Lemmens recherche à quelle époque les Franciscains vinrent pour la première fois s'établir en Palestine. Il ne trouve pas de preuves de cet établissement avant 1230, mais pendant le XIII^e siècle on ne peut recueillir que des renseignements souvent bien décousus sur le séjour des Frères Mineurs en Terre Sainte. A l'aide de ces renseignements tirés de récits de voyage écrits par des pèlerins ou des marchands, on ne peut pas retracer une histoire suivie de leurs diverses résidences ; on n'a que des jalons permettant de faire des conjectures à ce sujet. Au reste, les ravages des Musulmans après l'expulsion des croisés bouleversa les établissements des ordres religieux, en détruisit un grand nombre et fit disparaître la plupart des témoignages qui pouvaient les concerner. C'est en effet en 1265, à l'époque où Bibars mit la Palestine à feu et à sang, que se place l'épisode des martyrs de Saffed. Ce n'est guère que dans le courant du second tiers du XIV^e siècle que les Franciscains

(1) *Die Franziskaner in hl. Lande, I Theil. Die Franziskaner auf dem Sion (1336-1351)*, Münster, Aschendorf, 1916. In-8° de 224 p.

Digitized by Google

purent rentrer dans les lieux saints. Vers 1337, ils s'établirent au Cénacle et à ce propos le P. Lemmens donne une description détaillée de ce qui subsiste du monument élevé par les croisés accompagnée de plans et de vues. A partir de cette époque, le récit de l'auteur offre plus de suite et fournit plus de détails tant sur les établissements des Franciscains que sur leur organisation. Grâce aux chroniques des custodies, aux récits laissés par différents religieux tels que les Pères Gérard Chauvet et Jean Belloro, on peut suivre le développement des maisons franciscaines et leur histoire pendant la fin du XIVe siècle et au courant du XVe. Au cours de ces années, les luttes et les persécutions ne manquèrent pas ; luttes avec les autres confessions chrétiennes, telles que grecques, géorgiennes, syriennes, etc., et persécutions de la part des Musulmans qui firent subir le martyre à de nombreux religieux. Toutes ces difficultés ne les empêchèrent pas de remplir leur mission, c'est-à-dire d'assurer le service divin aux lieux saints et d'accueillir les pèlerins qui venaient les visiter. Ils continuèrent à la remplir jusqu'en 1551. A cette date, Soliman qui venait de faire la conquête de la Palestine, expulsa les religieux de Sion et c'est sur cet événement que se termine la première partie de l'intéressant travail du P. Lemmens.

7. — L'ouvrage du P. Gallus M. Häfele (1) dépasse beaucoup les bornes d'une biographie. On peut même dire que la vie de Franz von Retz est un simple canevas sur lequel l'auteur a tracé un tableau intéressant et bien rempli de l'enseignement universitaire au moyen âge. Bien que ses recherches aient porté principalement sur le rôle que l'ordre de saint Dominique joua dans cet enseignement et sur son développement à l'Université de Vienne dont il nous fait connaître la fondation et les débuts, néanmoins, les érudits qu'intéressent le mouvement intellectuel et la crise religieuse de la fin du XIVe siècle et du commencement du XVe siècle, tant en Allemagne qu'en France et en Italie, consulteront cet ouvrage avec fruit. En

(1) *Franz von Retz ; Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange der Mittelalters*, Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, 1918. In-8° de XXIII-422 p. et pl.

Digitized by Google

effet, Franz von Retz né en 1343, mort en 1427, chargé pendant de longues années de professer à l'Université de Vienne, fut non-seulement un spectateur des faits qui se déroulèrent pendant cette période, mais y prit souvent part comme le témoigne le rôle qu'il joua au concile de Pise en 1409.

Pour écrire son livre, le P. Häfele ne se contenta pas seulement de puiser dans les éditions de textes déjà très nombreuses sur cette époque ou dans les excellents travaux que d'autres érudits ont publiés sur l'Église, la littérature, la philosophie ou la théologie au moyen âge ; mais encore, il a fouillé avec soin diverses archives et bibliothèques, ce qui lui permit de compléter et souvent de rectifier les renseignements donnés par ses prédécesseurs. On ne lira pas sans intérêt, dans le premier chapitre, les paragraphes consacrés au développement des études dans les monastères dominicains. Suivant Franz depuis son entrée au couvent de Retz jusqu'à l'époque où il fut chargé de l'enseignement de la théologie à l'Université de Vienne, il passe successivement en revue la méthode de l'enseignement de la grammaire, de la philosophie, de la théologie au XIVe siècle. Le chapitre suivant qui est comme la suite et le complément de cet exposé du programme des études dans les couvents dominicains retrace l'histoire des débuts de l'Université de Vienne. En le lisant, on se rendra compte et du rôle que jouait alors l'enseignement supérieur et de l'influence qu'exerça aussi l'Université de Paris sur celle de Vienne.

La dernière partie du volume du P. Häfele est consacrée principalement aux travaux de Franz et à ses œuvres. Le célèbre dominicain s'était surtout attaché au culte de la Vierge Marie et à la défense de sa virginité.

En somme cet ouvrage constitue un chapitre intéressant et l'histoire des Universités au moyen âge.

Jules VIARD.

---

Digitized by Google

# COMPTES RENDUS

Abbé J. Roux, *La basilique Saint-Front de Périgueux*, Périgueux, chez l'auteur, 25, rue Clos-Chassaing, 1920. In-4 de 344 p. 35 fr.

G. Millet, *L'ancien art serbe ; Les églises*, Paris, E. de Boccard, 1919. In-4 de 208 p. 40 fr.

1. — Après avoir longtemps paru définitivement clos, les débats sur Saint-Front de Périgueux sont ouverts à nouveau. La célèbre basilique est-elle du XIe ou du XIIe siècle ? — La réponse à cette question n'est point d'un intérêt purement local. C'est d'elle, en grande partie, que dépend la solution d'un autre problème, celui des influences byzantines sur le développement de notre architecture médiévale.

Si l'on pense, avec M. de Verneilh, que Saint-Front fut construit de 984 à 1047, on ne peut voir, dans les nombreuses églises à coupoles du sud-ouest, que des répliques, des imitations plus ou moins imparfaites et souvent maladroites, inspirées par ce chef-d'œuvre. Mais la technique complexe, qui dirigea la construction de ce dernier, n'ayant pu être inventée d'un seul coup, par un architecte de génie qui n'aurait eu ni maîtres ni modèles, on est obligé d'admettre que, sinon les ouvriers, du moins le maître d'œuvres et ses principaux auxiliaires, avaient appris leur art dans un pays où l'on voyait déjà des édifices à coupoles, c'est-à-dire en Orient. Au contraire, si Saint-Front n'est que du XIIe siècle, il est postérieur à d'autres églises à coupoles plus modestes, que l'on trouve dans la même région, et celles-ci apparaissent désormais comme les témoins d'une période d'essais, de tâtonnements, au cours de laquelle s'élabore une méthode nouvelle, dont Saint-Front représente le point de perfection. Dans ce cas, il devient permis de revendiquer l'origine indigène de Saint-Front et des autres édifices à coupoles qui l'ont précédé et graduellement préparé. Tel était le sentiment de nombreux archéologues, depuis les travaux de MM. Ramé, Brutails, Phené Spiers, De Lasteyrie.

M. le chanoine Roux, laissant de côté ces considérations extrinsèques, limite son étude au monument lui-même et aux textes qui le concernent, sans se préoccuper de la répercussion que pourront avoir ses conclusions sur l'histoire générale de notre architecture religieuse. Ses recherches prolongées le conduisent à cette conviction : l'église à coupoles, commencée vers 1013, consacrée en

Digitized by Google

1047, était terminée en 1077. — Les textes, il est vrai, nous apprennent qu'en 1120 un incendie détruisait l'église de Saint-Front, laquelle n'était recouverte que d'une toiture à charpentes. Mais, assure M. Roux, il faut identifier cette église incendiée, non avec un édifice qui aurait précédé, sur le même emplacement, la basilique actuelle, mais avec la vieille église, dont les restes se voient encore à l'ouest de la grande basilique et qui était l'église particulière des religieux.

Cependant, objectera-t-on, la Chronique de Maillezais rapporte que de nombreuses personnes, hommes et femmes, périrent dans l'incendie. Ce n'est donc pas l'oratoire des moines seulement qui fut la proie des flammes, mais bien la basilique ouverte au public, celle, par conséquent, qui précéda l'édifice actuel (*Similiter incensum est monasterium* (1) *S. Frontonis civitatis Petragoricae, cum multis hominibus et foeminis*). Pour échapper à cette difficulté, M. Roux allègue un autre texte, où il est dit que l'incendie dévora le bourg et l'église (2), et il en conclut que les malheureuses femmes en question trouvèrent la mort, non dans l'église, mais dans les habitations du quartier avoisinant (p. 43-44). J'avoue que cette ingénieuse exégèse me laisse quelque inquiètude.

La place nous manque pour suivre M. Roux dans le détail des longues et minutieuses observations, sur lesquelles il a fondé sa chronologie des diverses parties de la basilique et de ses annexes, confessions du nord et du sud, clocher, vieille église. Ses investigations jettent un jour nouveau sur plusieurs points demeurés obscurs, sur l'histoire du tombeau de Saint-Front en particulier, et ses relations avec les basiliques qui l'abritèrent successivement. Selon toute vraisemblance, la crypte-confession était creusée dans le sol à l'endroit que recouvre actuellement la coupole ouest (3). Elle était sous le sanctuaire de l'église mérovingienne, laquelle, régulièrement orientée, s'étendait à l'ouest du clocher actuel. Plus tard, au x^e-xi^e siècle, une nouvelle église fut construite sur ce tombeau, mais

(1) Le mot *monasterium*, pour désigner une église, n'a rien d'insolite à cette époque.

(2) *Cujus tempore* (du temps de Guillaume d'Auberoche, 1104-1128), *burgus S. Frontonis et monasterium cum suis ornamentis repentino incendio..... conflagravit, atque signa in clocario igne soluta sunt. Erat nunc temporis monasterium ligneis tabulis coopertum.*

(3) Il serait à souhaiter que des fouilles ou des sondages fussent pratiqués pour vérifier sur ce point important les déductions de M. Roux.

Digitized by Google

si le sanctuaire, fixé par le tombeau du saint, coïncidait avec l'ancien, la nef au contraire se développait du côté opposé et prolongeait le chœur vers l'orient. — La question est de savoir si cette église était déjà la basilique à coupoles actuelle, ou celle que détruisit l'incendie de 1120. Il est d'autant plus malaisé d'élucider ce problème que la restauration, exécutée au siècle dernier, fut à proprement parler une reconstruction à peu près totale de la basilique à coupoles. Les annexes seules furent plus ménagées. M. Roux les étudie pierre par pierre, avec une inlassable patience ; il marque ainsi une série de points de repère, dont quelques-uns sont appelés à témoigner de la présence, dès la seconde moitié du XIe siècle, de la coupole ouest et par conséquent, démontre-t-on un peu plus loin, des quatre autres pareillement.

Il est difficile d'apprécier, sur simple lecture, la valeur de chacun des indices que relève la sagacité fervente de l'auteur. Il faudrait soumettre son enquête à une vérification exécutée sur place, contrôler chaque détail, examiner si tel autre, qui serait de nature à infirmer l'une ou l'autre conclusion, n'aurait pas été négligé. Ce travail sera certainement fait, car un ouvrage comme celui de M. R. n'est pas de ceux qui passent inaperçus. Les archéologues qui, après une étude personnelle du monument, ont pris parti dans l'épineuse controverse, ne manqueront pas d'appliquer une critique serrée à la chaîne d'arguments et de faits proposée par l'érudit chanoine. Quelle que doive être l'issue de la discussion, cette nouvelle histoire de Saint Front n'aura pas été inutile. Le plaidoyer est si complet qu'après la réponse de la partie adverse il sera sans doute permis de penser qu'aucune pièce du procès n'a été oubliée.

Ajoutons que la lecture de l'ouvrage est rendue très aisée par les nombreuses gravures ou photographies qui accompagnent le texte. D'ailleurs le langage de M. le chanoine Roux est toujours parfaitement limpide ; même dans les exposés les plus arides ou les descriptions techniques, il garde une clarté, faite de précision et de justesse, qui ne laisse jamais place à la confusion ou à l'obscurité. L'exécution typographique est excellente, ce qui, au temps où nous sommes, n'est point un mérite indifférent.

2. — L'ouvrage de M. Millet est le fruit d'une exploration archéologique effectuée, plusieurs années avant la guerre, sur le territoire de l'ancienne Serbie. Mais l'auteur n'a pas voulu se borner à classer et à présenter, dans un ordre artificiel, ses photographies et ses croquis. L'histoire de l'art serbe est trop intimement liée à celle

Digitized by Google

de la nation elle-même pour qu'on puisse les séparer. Fondations politiques autant que religieuses, les églises, les monastères, bâtis par les princes serbes, jalonnent les déplacements que les alternatives de victoires et de revers imposèrent à ce peuple guerrier, avant de lui permettre de se fixer définitivement au sol.

Vers la fin du XII^e siècle, le fondateur de la dynastie des Némanides, Etienne Nemanja, constitue un état homogène, dans l'ouest de la péninsule balcanique, et occupe les côtes de l'Adriatique, entre Spalato et Durazzo. Le peuple serbe, qui avait jusqu'ici vécu enfermé dans les vallées de l'intérieur, entre en contact plus suivi avec la civilisation occidentale. Son architecture religieuse en subit l'influence, mais sans rompre avec les traditions qu'elle tenait de Byzance. Les églises de cette première période présentent un certain nombre de traits communs, que M. Millet a clairement dégagés, et qui lui servent à caractériser ce qu'il appelle l'École de Rascie (de Ras, la capitale de cette ancienne Serbie occidentale). Les architectes serbes conservent le triple sanctuaire et le narthex byzantins, mais la nef est allongée et souvent unique. La coupole, dont les fenêtres éclairent l'édifice, ne repose pas immédiatement sur les quatre grands arcs de la croisée du transept. Sur ces arcs s'élève un tambour carré, de proportions massives, qui dépasse, à l'extérieur, le niveau des toitures, et qui surélève la coupole (fig. 41, 45, 51, 53, 54, 61, etc.). De plus, sous l'intrados des arcs sont tendues de fortes nervures, dont la saillie, au bas des piédroits, semble étrangler la nef (fig. 42-43, 44, 71, 78, etc.). Enfin, la pierre taillée est presque partout substituée à la brique byzantine. Le type byzantin subit donc, en Serbie occidentale, de profondes et originales modifications. Mais l'éclectisme des constructeurs ne s'en tint pas là : il est facile de reconnaître en plusieurs églises l'imitation de procédés latins. Les revêtements de marbre de Studenica rappellent un mode d'ornementation qui, depuis l'antiquité, fut toujours pratiqué en Italie. Les frises extérieures, en arcatures dites lombardes, décorent de nombreuses églises de Rascie (fig. 41, 45, 60, 64, 72). Le portail en tiers-point de Gradac (fig. 77) et les contreforts qui épaulent l'abside (fig. 55-56) furent sans aucun doute inspirés par quelque monument gothique de l'Italie méridionale. Ailleurs plusieurs portails s'encadrent de véritables voussures romanes : ceux de Studenica, par exemple (fig. 80-81), ou de Decani (fig. 79, 82, 83). Ces emprunts à la technique et au décor latins furent le résultat des communications fréquentes que moines, marchands et prélats serbes entretinrent

Digitized by Google

avec les cités de Dalmatie, d'Apulie et des Abruzzes, dès que les dynastes Némanides se furent assuré, sur la côte de l'Adriatique, quelques portes vers l'Occident.

Au XIVe siècle, un mouvement d'expansion victorieuse porte les Serbes vers l'Orient. Ils descendent le Vardar et se rapprochent de Byzance, en lui enlevant des provinces. Sur ces nouveaux territoires, les conquérants marquent bientôt, par l'érection de nombreuses églises, leur prise de possession. Alors fleurit une seconde École artistique, celle de la Serbie byzantine.

Les basiliques que, vers la même époque, les Grecs élevaient en Macédoine, notamment à Salonique, s'imposèrent à l'admiration des architectes serbes et ceux-ci modifièrent notablement leurs procédés traditionnels. A la nef unique de leurs églises de Rascie, ils substituèrent la croix à bras égaux, enfermée dans un carré de murs, avec saillie de l'abside. Le narthex disparaît ou devient monumental, presque aussi étendu que le reste de l'église (fig. 89-90, Chilandari ; 107, Gracanica). Les parements ne sont plus de pierre seule ; leur ornementation complexe recourt de plus en plus à l'emploi de la brique. Celle-ci fournit désormais des arceaux, des encadrements, des couches alternantes, des dessins géométriques (fig. 88, 98-99, Nagoricino ; 105, 110, Gracanica ; 121, Stip ; 122-123, Lesnovo, etc.). Mais, malgré cette influence des modèles byzantins, les tendances propres de l'art serbe persistent à s'affirmer : dans l'ensemble l'édifice est de proportions plus élevées, la coupole est portée plus haut que dans les églises des orthodoxes grecs. Les lignes décoratives des façades ne sont pas déterminées, comme dans les basiliques proprement byzantines, par la structure intérieure de l'édifice. Moins raisonnée, moins soucieuse de proportions, l'architecture serbe manifeste plus d'indépendance et d'originalité.

Vers la fin de ce même siècle, l'invasion turque refoule les Serbes vers le nord ; et ceux-ci établissent désormais le centre de leur puissance dans le bassin de la Morava, au nord-est de leur premier domaine de Rascie. De nouvelles influences se combinent maintenant aux souvenirs déjà complexes des architectes migrateurs et font naître une nouvelle École, l'École de la Morava. Ici, les églises à coupoles sont toujours de plan treflé : deux absides latérales s'arrondissent aux extrémités du transept et forment, avec celle du sanctuaire, le « triconque » byzantin (fig. 178, Smeredevo ; 180-183, Ravanica ; 194-195, Krusevac ; 204, 206, 209, Ljubostinja ; etc.). C'est là un souvenir que les moines serbes ont emporté

Digitized by Google

des sanctuaires du Mont-Athos. La nef, par contre, peut prendre les formes les plus variées : on a tantôt la nef unique de Rascie, tantôt la croix à bras égaux. Très souvent la coupole est surélevée sur un tambour. L'habitude, contractée en Serbie byzantine, de faire alterner la pierre et la brique sur les parements extérieurs est fidèlement conservée (fig. 178, Smeredevo; 191-195, Krusevac ; 213, Rudenica ; 219, Kalenic, etc.), mais on joint de plus en plus à ce procédé de décoration la sculpture ornementale, en particulier sur les encadrements des baies et sur les tympans. Les motifs les plus fréquents sont les fleurs stylisées, les palmettes, l'entrelac, les torsades, les animaux affrontés (mêmes églises) (1). Les rosaces, les faisceaux de nervures, l'arc brisé décèlent en ces régions lointaines l'influence de l'architecture gothique (Kalenic). Ce décor, d'une infinie variété, charme le regard par sa souplesse et sa fantaisie.

Ces quelques lignes ne prétendent pas résumer l'ouvrage si dense de M. Millet. Elles peuvent cependant suffire à montrer que l'art serbe demeura vigoureusement personnel, à travers les événements qui déterminèrent son évolution, et qu'on aurait tort de le considérer comme un rejeton sans originalité, tardivement poussé sur le vieux tronc byzantin. D'ailleurs, si pour chacune des provinces qui firent partie, momentanément ou de façon durable, de l'empire d'Orient, on possédait une étude semblable à celle que vient de nous donner M. Millet, on verrait combien cette vague qualification de « byzantin » est insuffisante, lorsqu'on cesse de la restreindre à l'art d'une région assez étroitement délimitée.

M. Millet ne songe pas à dissimuler la sympathie enthousiaste que lui inspirent les œuvres d'art qu'il étudie. Il ne néglige rien pour dégager les traits originaux de ces vénérables monuments et mettre en lumière leur beauté. Un lecteur exigeant souhaiterait peut-être ça et là des plans plus complets, avec la mesure précise des diverses dimensions. Mais, dans les conditions où opérait le savant voyageur, il était sans doute difficile d'éviter ces omissions de détail. Elles sont, d'ailleurs, peu de chose en regard de l'abondance de faits, d'idées, de rapprochements ingénieux et féconds, que la science et le talent d'exposition de M. Millet ont su renfermer dans ce beau livre.

Michel Andrieu.

(1) « Ces motifs sculptés ne se rencontrent pour ainsi dire jamais dans la décoration extérieure des édifices bâtis en terre proprement byzantine ». M. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 727.

Digitized by Google

J. Tixeront, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, Gabalda, 1921. In-12 de 280 p.

Ces mélanges contiennent deux catégories de morceaux fort différents l'un de l'autre. Les huit premiers chapitres sont des conférences données aux étudiants des Facultés catholiques de Lyon; les quatre derniers sont une réimpression d'articles parus antérieurement, l'un dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* en 1903 (étude sur les concepts de « nature » et de « personne » dans les pères et les écrivains ecclésiastiques du v^e^ et du vi^e^ siècles), un autre dans la *Revue de l'Orient chrétien* en 1903 (la lettre de Philoxène de Malloug à 'Abou-Niphir), les deux autres enfin dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* en 1912 et en 1913 (la doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand — le rite du Matal). Ces derniers articles s'adressent à des personnes déjà au courant des questions d'histoire ancienne de l'Église. Le reste du livre, au contraire, vise le grand public. Dans une série de leçons, l'auteur passe en revue saint Ignace d'Antioche, Hermas, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien et saint Cyprien. Une leçon est consacrée aussi à la lettre de l'église de Lyon racontant aux églises de Phrygie et d'Asie le martyre des Lyonnais en 177. C'est la meilleure du volume; faite à Lyon, à proximité des grands souvenirs qui restent des premiers martyrs, elle a dû vivement intéresser le public lyonnais.

E. Amann.

E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues* (1401-1464), *L'action, La Pensée*, Paris, Champion, 1920. In-8° de xix-507 p. 35 fr.

Cet ouvrage apporte sur l'histoire des faits et des idées du xv^e^ siècle un faisceau de lumières et de témoignages dont la valeur ne peut être mise en doute.

L'exposé de M. Vansteenberghe, le plus complet et le plus approfondi que nous connaissions sur Nicolas de Cues, se développe suivant un plan très clair et qui paraît judicieux. L'auteur, grâce à une longue familiarité avec les œuvres de Cues, est à même d'interpréter constamment Nicolas de Cues par lui-même et non seulement de restituer sa pensée, mais de nous faire apprécier le champ de son activité.

Après avoir retracé brièvement les débuts de la carrière de son personnage, M. Vansteenberghe étudie en lui l'humaniste. Le

Digitized by Google

Cusan aimait beaucoup les lettres anciennes ; il était vraiment passionné pour la recherche des manuscrits classiques. Il trouva un manuscrit de Plaute, contenant seize comédies. Cette découverte fut un des faits les plus retentissants de l'époque.

Cusa s'est distingué par sa critique historique, pénétrante et solide. Il manifesta franchement ses doutes sur les écrits attribués à Denys l'Aréopagite, contribua, pour une large part, à la critique des Fausses Décrétales et produisit des arguments scientifiques contre l'authenticité de la donation de Constantin. A l'époque où il devint chanoine de Notre-Dame d'Oberwesel et curé-doyen de Saint-Florin à Coblentz, Nicolas se traça un programme d'action. Le Grand Schisme d'Occident avait créé l'anarchie de la chrétienté. L'organisation ecclésiastique s'en ressentait considérablement. La ruine du Saint-Empire semblait être imminente. Le Cusan, dans ces circonstances, se mit à élaborer une réforme. Il n'avait que trente ans quand, fort de ses connaissances juridiques, il écrivit, en grande partie à Coblentz, semble-t-il, son fameux ouvrage, intitulé *De Concordantia catholica*, qu'il dédia, vers la fin de l'année 1433, aux représentants des deux pouvoirs près du concile de Bâle : l'empereur Sigismond et le cardinal Julien Cesarini. Dans le *De Concordantia catholica*, Nicolas envisage une réforme sur la base des conceptions de l'Église ancienne. Cet ouvrage magistral comprend trois livres. Le premier traite de la constitution générale de l'Église, le deuxième du pouvoir des conciles, le troisième de l'État et des projets de réforme. Cusa est partisan du dualisme. D'après lui, le sacerdoce est l'âme, et le Saint-Empire le corps de la Société chrétienne. Aussi, l'idée maîtresse, la pierre angulaire, la « causa finalis » de son *De Concordantia catholica*, c'est le maintien de l'harmonie entre ce corps et cette âme.

En ce qui concerne spécialement les doctrines politico-religieuses de Nicolas, M. Vansteenberghe en a bien relevé quelques-unes ; cependant on souhaiterait qu'il les eût développées et approfondies davantage, vu que la connaissance de la conception cusienne de l'État est d'une importance capitale et même une des conditions primordiales et essentielles pour apprécier dûment le système cusien en général. Cusa, notamment, a appliqué à la Société humaine les propositions augustiniennes sur l'unité antérieure à la pluralité, d'une façon tout à fait originale, moyennant sa conception de l'unité dans l'Église et dans l'État. Nicolas a non seulement ébauché, mais précisé d'une manière grandiose l'idée que les membres, tout en formant un Tout organique, peuvent garder une

Digitized by Google

indépendance relative, en s'adaptant à l' « harmonieux accord » de l'organisme entier. Le tableau de l'humanité organisée qu'il trace dans son *De Concordantia catholica* est vraiment intéressant. Dans la pensée du Cusan, plus que dans l'opinion des autres canonistes, tout Être particulier, en tant qu'il constitue un Tout, est envisagé comme un *Microcosme*, c'est-à-dire une reproduction en miniature du *Macrocosme* universel. Il en est ainsi non seulement de chaque individu, mais aussi de chaque collectivité humaine et en général de toute la Société humaine. Quant à l'Église en particulier, aux yeux de Nicolas, la Papauté représente l'âme dans la tête, le patriarcat dans les oreilles et les yeux, l'archiépiscopat dans les bras, l'épiscopat dans les doigts, le clergé paroissial dans les pieds. Les membres correspondants de la *hierarchia corporalis* seraient, d'après Cusa, l'empereur, les rois et les ducs, les marquis, les comtes, les *rectores* et les simples laïques. Il existerait un parallélisme analogue entre les Assemblées plénières ou particulières, entre les Collèges des Cardinaux et des Princes-Électeurs. Puisque le *corpus* (l'Empire) et l'*anima* (le sacerdoce) ne sont que deux faces de la communauté chrétienne, ils doivent se pénétrer mutuellement dans toutes leurs parties. Le Cusan est d'avis que l'unité peut même exister, si l'Exécutif est collégial. Dans le principat, conclut-il, il y a lieu de distinguer entre l'institution permanente et les personnes qui en sont « hic et nunc » dépositaires. Le « Corpus mysticum » pourrait même subsister un certain temps sans tête. Il en serait ainsi de l'Église. En réalité, elle aurait toujours un chef invisible : le Christ. Cusa est un apologiste de la souveraineté du peuple dans l'Église comme dans l'État. Selon lui, tout pouvoir terrestre vient bien principalement de Dieu, mais celui-ci se manifeste par l'organe de la volonté collective. La volonté divine est donc la « causa remota », le libre consentement des sujets la « causa proxima » de toute autorité. Toute « jurisdictio », au sens cusien, dérive de l'*electio*, d'un transfert de pouvoir, soit par l'unanimité, soit par la majorité, soit par les représentants du corps social. Chaque autorité ainsi constituée est une personne « commune », une personne publique, puisqu'elle représente la volonté collective. Même la fonction législative relève de la collectivité : la « vis coactiva » des lois réside dans le consentement explicite ou implicite des gouvernés. Le monarque lui-même ne peut exercer l' « administratio » que dans les limites du « mandat ». En cas d'excès de pouvoir, il peut être déposé par le « Populus major principe », et cela en vertu du « jus divinum et naturale ». Sur la



Digitized by Google

base de ces principes le Cusan propose dans son *De Concordantia catholica* des réformes pour l'État et pour l'Église. Dans l'Église il est loin d'admettre que la « sedes apostolica omnes judicat et a nemine judicatur ». Le droit de l'Église, dans sa pensée, a pour « sujet » le corps entier de la « congregatio fidelium », laquelle a reçu mandat de Dieu. C'est le cas non seulement pour l'Église Universelle, mais aussi pour les églises particulières. La soumission volontaire est ici aussi la source du pouvoir légitime. Tout pouvoir ecclésiastique a son origine dans l'élection. D'une façon directe, la volonté divine ne fait qu'accorder la grâce, mais les hommes renoncent volontairement à leur autonomie en vue de se soumettre à l'autorité. Mais celle-ci n'a que l'usage du pouvoir; celui-ci restant *quoad substantiam* à la communauté. Le pape lui-même n'est, dans le système cusien, qu'un membre de « l'universitas ». Quant aux conciles œcuméniques, qui seraient supérieurs au pontife romain, ils recevraient leur compétence non de leurs chefs, mais du « communis consensus omnium ».

M. Vansteenberghe eût dû insister sur ces idées intéressantes. La conception cusienne ne resta pas lettre morte. Elle fut appliquée, au concile de Bâle, de façon éclatante. Au début, dans le conflit entre le concile de Bâle et Eugène IV, notre canoniste, avocat « plein de verve et d'entrain », fut partisan du parti conciliaire, mais quatre ans plus tard il adhéra au parti pontifical.

Cette « défection » du Cusan est étudiée plus spécialement par l'auteur. On a beaucoup discuté sur le fait que Nicolas passa du parti conciliaire au parti pontifical. D'après M. Voigt (*Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II und sein Zeitalter*, Berlin, 1856, t. I, p. 131 et 205) Cusa aurait agi uniquement par intérêt. Il faut, nous semble-t-il, reconnaître la franchise avec laquelle M. Vansteenberghe conclut (p. 65) qu'en réalité on a beaucoup plus changé autour de Cusa que lui-même n'a effectivement évolué. Le changement d'attitude de Nicolas aurait donc eu lieu plutôt « quoad nos » que « quoad se ». Cusa, certes, n'avait pas pu prévoir la politique que le concile poursuivrait à outrance. Tout de même, nous pensons que M. Vansteenberghe, ici, n'a pas tout à fait raison qu'au contraire il y a bien eu aussi, de la part de Nicolas, un changement d'attitude dans sa doctrine. Sinon, comment concilier les idées qu'il exposa postérieurement à sa défection du parti conciliaire, telles que celles-ci, à savoir que la *pluralité* doit son existence à l'*unité* comme le corps doit son existence à la tête (*Opera*, p. 825 et ss.)?

Digitized by Google

L'auteur a bien fait d'intituler le chapitre v : Cusa, « l'Hercule des Eugéniens », car le Cusan défendit dès lors si bien les intérêts du pape qu'Aeneas Sylvius lui appliqua cette épithète décorative : il contribua, notamment, à l'union des Églises grecque et latine ; il chercha à ramener les Hussites au giron de l'Église. Il lutta contre l'antipape Félix V. Le pape fit aussi appel à son concours contre le « péril turc ». Il en est question au chapitre XII avec « l'Hérésie hussite ». M. E. Jordan (*Revue historique*, t. CXXXVI (1921), p. 94), a déjà remarqué que « M. Vansteenberghe a parfois disposé son ouvrage de façon discutable, comme par exemple quand il réunit en un même chapitre des négociations avec les Hussites, dont les unes se placent au temps du concile de Bâle et les autres à l'extrême fin de la vie de Nicolas de Cues ». Mais le même critique a soin d'ajouter immédiatement — et il n'a pas tort — que « ce sont des vétilles au regard de l'impression dominante qui se dégage de cet ouvrage considérable » (*ibid.*). Au surplus, M. Vansteenberghe aurait dû, nous semble-t-il, développer les conceptions politico-religieuses de Hus et insister sur le fait que celui-ci, en supprimant toute séparation entre le clergé et les laïques, finit de même que Wiclif, par placer le pouvoir ecclésiastique entre les mains de l'État.

Dans une série de six chapitres, l'auteur renseigne surtout sur « la grande légation » de Cusa, sur l'administration temporelle et spirituelle de son évêché de Brixen, sur le conflit aigu qu'il eut avec le duc d'Autriche, Sigismond. Il aurait pu utiliser davantage le *De Auctoritate praesidendi in Concilio generali*, la *Reformatio generalis* ainsi que le *De Pace fidei* et le *De Cribratione Alchoran*.

Dans la deuxième partie de son livre, il analyse minutieusement la pensée philosophico-théologique de Cusa. Nous ne toucherons que quelques points ayant un intérêt plus particulier pour l'histoire des sciences religieuses.

Nicolas envisage la philosophie au sens ancien, au sens large du mot, c'est-à dire en tant qu'elle embrasse les sciences exactes. Il était versé dans l'astronomie, la géographie, la physique et les mathématiques. Celles-ci représentent, à ses yeux, le savoir le plus certain. « L'infini mathématique conduit, selon lui, à la vision de l'infini métaphysique, les figures géométriques fournissent des symboles et des comparaisons applicables, moyennant transposition, à l'être de Dieu et à son rapport avec le monde » (p. 378). Si les mathématiques sont certaines, la philosophie, au contraire, n'est qu'une « approximation toujours perfectible de l'insaisissable vérité ».

Digitized by Google

Quant au tempérament philosophique de Cusan, l'auteur a raison d'insister sur la synthèse originale de sa *Docte ignorance*. « L'étude entière repose sur ce principe que la vérité absolue est incompréhensible humainement et que la connaissance la plus vraie, la plus haute science que puisse atteindre l'homme, est celle de sa propre ignorance » (p. 266). L'idée maîtresse du *De Docta ignorantia* est que Dieu étant l'Inconnaissable, il faut le chercher au delà de toute opposition. D'après le *De Visione Dei* Dieu est au delà de la coïncidence des contraires, et pour faire comprendre cette coïncidence des contraires aux Bénédictins de Tegernsee Nicolas leur envoie une icône. Bref, Dieu est, suivant le Cusan, « l'Être suréminent auquel rien ne s'oppose, l'Être dans lequel coïncident les deux contraires, acte et puissance, portés à leur degré infini ou plutôt l'Être qui est au-dessus de l'acte et de la puissance » (p. 447 et s.). M. Vansteenberghe a très bien démontré la fragilité de l'unité d'un pareil système. Toutefois, il semble ignorer que Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Pomponace, Telésio, Campanella se sont inspirés et pénétrés de la conception cusienne. L'auteur définit très bien Nicolas un « chercheur », un « chasseur de sagesse ». En effet, Cusa a cherché à rajeunir les idées médiévales pour les besoins de son temps. Chez Nicolas, « la pensée explique l'action et l'action explique la pensée ».

M. Vansteenberghe a complété son énorme travail de dépouillement en nous parlant dans un premier appendice des éditions générales et partielles ainsi que des traductions et des manuscrits des œuvres de Nicolas. Les manuscrits les plus considérables sont ceux de la bibliothèque de Nicolas, à Cues, ceux de Munich et de Rome. Dans le second appendice il donne un aperçu des sermons et dans le troisième l'Itinéraire et les principaux actes de Cusa au cours de sa légation. Il a fait surtout d'heureuses trouvailles à la bibliothèque Vaticane ainsi qu'à Innsbruck et à Cues. A Rome, il a découvert en particulier un recueil de sermons qui fournissent des indications chronologiques importantes. Les recueils trouvés à Innsbruck et à Cues nous renseignent sur beaucoup de faits relatifs à la lutte violente de Nicolas avec Sigismond d'Autriche.

VILMART.

ALBRECHT BÜCHI, *Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Matth. Schiner*, Band I (1489-1515), Bern, 1920. In-8°.

A mesure que les principaux cardinaux de la Renaissance trouvent leur biographe, il apparaît qu'à aucune autre époque le Saint-

Digitized by Google

Siège ne fut défendu et illustré par une pléiade plus brillante de princes de l'Église. Artistes ou penseurs, mystiques ou hommes d'action, réformateurs populaires ou grands seigneurs, ils présentent ce caractère commun, marque d'une société rajeunie et pleine de confiance en elle-même, d'avoir une personnalité nettement accusée, et de poursuivre avec une admirable vigueur la tâche qu'ils se sont une fois assignée. Venu après les Orsini, les Cusa, les d'Estouteville, les Bessarion, vingt autres encore, Mathias Schiner est de leur trempe ; et ce sera, certes, une histoire captivante que celle de ce prince-évêque de Sion, capitaine de croisade autant que pasteur d'âmes, dont toutes les énergies furent orientées vers la mise au service du Pape de l'activité guerrière de ses compatriotes suisses.

Chargé par le gouvernement Valaisan d'écrire cette histoire, M. Büchi ne nous livre pas encore le résultat définitif de ses travaux ; mais la série des 504 documents (1) que, dès maintenant, il nous soumet, encore qu'elle s'arrête à la fin de l'année 1515, est assez riche déjà (2) pour nous en faire pressentir l'intérêt et la valeur. On y suit Schiner depuis le jour où, à peine sous-diacre, il adresse au pape Alexandre VI sa première supplique, jusqu'au lendemain de la bataille de Marignan qui consacre la ruine de son emprise sur ses concitoyens. Entre ces deux dates, on voit grandir sa fortune, se préciser son dessein, se dérouler les manifestations de son zèle au service de Jules II et de Léon X pendant les guerres d'Italie. Le caractère du cardinal se dessine en traits profonds dans les lettres où il clame à son adversaire sa volonté de montrer « qui il est », où il presse Berne de ne pas conclure d'alliance avec la France, où il crie au duc de Milan ses félicitations pour la délivrance inespérée, où il chante aux confédérés les exploits des Anglais à Thérouanne et des Suisses à Dijon, où il jure à Henri VIII de passer sur le corps des Français pour aller le rejoindre dans son camp. Cet ennemi irréductible de la France, quelles que soient du reste ses intentions, est un homme trop entier et, disons le mot, trop violent pour réussir longtemps. Le dévouement désintéressé des Suisses pour l'Église est d'ailleurs d'assez courte haleine : Nicolas

(1) Le n° dont l'auteur (p. XI) indique la suppression, est maintenu p. 433.

(2) Est-elle bien complète cependant? On n'y trouve pas trace d'une lettre que Schiner aurait écrite au châtelain de Sion le 28 avril 1506 (PASTOR, *Gesch. der Päpste*, t. III, p. 605 n. 1), ni du compte rendu de la victoire de Pavie qu'il adressa à Jules II le 22 juin 1512 (*Op. cit.*, p. 670).

Digitized by Google

de Cues s'en est aperçu cinquante ans plus tôt, sur un autre théâtre. Selon les alternatives de succès et de revers, ils suivent Schiner ou son adversaire le démagogue Georges de Supersax ; mais le cardinal, plusieurs fois obligé de fuir ou de se cacher, reprend inlassablement son œuvre. La « paix honteuse » contre laquelle, d'avance, il fulminait, sera signée pourtant entre Léon X et François Ier, après Marignan; et l'évêque de Sion sera chassé pour toujours de son évêché.

La correspondance de Schiner forme la partie principale du volume de M. Büchi. Pour être moins nombreuses, les pièces ajoutées en appendice : lettres de tiers, instructions données à des diplomates, conventions conclues ou projetées, discours, etc., ne sont pas toujours les moins intéressantes. On peut regretter que, faute d'une introduction historique et surtout de tables, ces matériaux, patiemment recueillis dans 26 centres d'archives ou de bibliothèques, ne puissent rendre encore tous les services désirables ; mais la Société générale des historiens de la Suisse se hâtera, sans doute, de parfaire la publication entreprise sous ses auspices, en enrichissant du tome II de la correspondance de Schiner la collection des *Sources pour l'Histoire de Suisse*.

Le volume que nous avons sous les yeux se présente fort bien. Un sommaire précède chaque pièce latine ou italienne; pourquoi pas les autres aussi? Quant aux documents dont M. Büchi ne reproduit pas exactement les termes, il eût été préférable de choisir, pour les résumer, un autre caractère typographique que celui des textes. Les notes, claires et concises, sont suffisamment abondantes ; aucune pourtant n'avertit le lecteur que les noms de Georg Supersaxo et de Jörg auf der Flüe, employés dans les titres, désignent un même personnage : le principal adversaire de Schiner. P. 195, l. 4, le monastère « de Alpibus » n'est pas identifié; n'est-ce pas celui d'Aulps, en Haute-Savoie? L'explication du mot « compater », donnée p. 67, n. 4, viendrait mieux p. 20, où Schiner l'emploie déjà en s'adressant au même correspondant.

Et puisque nous en sommes aux remarques de détail, signalons-en, au hasard, quelques-unes encore, dont M. Büchi pourra peut-être faire son profit pour le volume suivant. Les fautes d'impression ou de lecture demeurent assez nombreuses : on relève par exemple, p. 1, l 4, « subdiaconatus » pour « diaconatus » ; p. 7, l. 2, « iniveni », pour « inveni » ; p. 12, l. 6, « expedur » pour « expeditur » ; p. 103, n. 2, « liber sextas » pour « Liber Sextus » ; p. 7, l. 19, « sursumque deorsum » pour « sursum atque deorsum » ; l. 25, « iture » pour

Digitized by Google

« ituri » ; p. 10, l. 26, « exponitur » pour « exponere » ; mais ici intervient la question de la ponctuation : le passage « vellem a te scire, quidnam intendat R. d. Sedunensis. Super hoc exponitur » doit évidemment se lire : « vellem a te scire quidnam intendat R. d. Sedunensis super hoc exponere ». Ailleurs, p. 9, l. 6, au lieu de « forent electi. Scio quid dico, qui... », il faut ponctuer « forent electi, — scio quid dico, — qui... » ; p. 172, l. 2, « presbiter cardinalis » doit s'écrire « presbiter-cardinalis ». Il arrive aussi que la ponctuation fasse défaut au point de rendre fort malaisée la lecture ; ainsi, p. 14, l. 3, plus de 5 lignes se suivent sans qu'aucun signe se présente, alors qu'il était tout indiqué d'isoler entre virgules un membre de phrase à l'ablatif absolu.

Les lectures données comme douteuses sont particulièrement nombreuses; et cela honore la conscience professionnelle de M. Büchi ; mais un examen plus attentif ou plus répété des textes n'eût-il pas permis de résoudre beaucoup de ces difficultés? P. 7, l. 13, on proposerait volontiers « maxime » au lieu de « monitione » ; p. 13, l. 4, « vicario », comme à la p. 6, l. 6, au lieu de « plebano », etc. Il semble que M. Büchi lise moins sûrement les manuscrits latins que les allemands ou les italiens. Le fac-simile d'un autographe de Schiner qu'il a fait reproduire en tête du volume permet de se rendre compte de la difficulté de la tâche qu'il a assumée, mais aussi de la possibilité de s'en acquitter plus parfaitement. Déjà de nombreux *errata*, p. 581, corrigent la transcription de cette lettre. D'autres corrections peuvent être proposées, qui complètent ou même rectifient celles-là : p. 146, l. 9, au lieu de « debita », il faut lire « debitam » ; p. 147, l. 5, au lieu de « dies ludicis », « dies. Luditis » ; au lieu de « jocationibus », « jocamini » ; l. 9, au lieu de « litteris vero male facientes », il faut lire « litteris. Vere male facitis » ; l. 15, au lieu de « subscribat, non nos. Hic possumus », il faut lire « subscribat. Non nos hic possumus... ».

Mais ces menues critiques n'empêchent pas que M. Büchi ait ajouté un fort beau livre aux publications qui déjà l'avaient fait avantageusement connaître ; et qu'on doive le presser de donner au plus tôt à son œuvre la suite qu'elle comporte : une seconde série de documents qui nous feront suivre Schiner jusqu'à sa mort (1522) ; en attendant la biographie qu'il nous a fait espérer.

E. VANSTEENBERGHE.

Digitized by Google

J.-B. Umberg, *Die Schriftlehren vom Sacrament der Firmung. Eine biblische Dogmatische Studie.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1920. In-8° de xix-420 p. — Fr. Schleiermacher, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, adaptation par D. Tissot, Paris, E. de Boccard, 1920. In-8° de xxxiv-379 p.

1. L'étude du P. Umberg est une justification scientifique de la thèse traditionnelle sur l'institution du sacrement de confirmation par le Christ. Si elle ne peut prétendre à renouveler la question après le travail de Dölger (1) et l'article *Confirmation*, publié naguère par Mgr Ruch dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (2), elle vient cependant à son heure. Elle est avant tout un examen critique des résultats obtenus jusqu'à ce jour.

Le livre est divisé en deux parties : l'une historique, l'autre systématique. Dans la première, l'auteur expose ce que fut la preuve scripturaire des origines à nos jours. Deux noms marquent en quelque sorte les points culminants de l'histoire du sacrement de confirmation : celui de Bellarmin, au xvi^e siècle, et aujourd'hui celui de Mgr Ruch. L'article du *Dictionnaire de théologie catholique* est désormais classique. Aussi le P. Umberg en expose-t-il d'abord la méthode et les résultats ; puis, il établit, dans une étude personnelle, que l'Esprit Saint est le don messianique annoncé par les Prophètes, promis par le Christ et communiqué par les Apôtres dans le rite sacramentel et l'imposition des mains.

Faut-il rattacher ce rite à une volonté exprimée par Jésus? Malgré l'absence de paroles précises sur ce point dans nos évangiles, l'auteur croit pouvoir affirmer qu'il y a eu non seulement promesse du don messianique, approbation du rite par le Christ glorifié, mais institution directe de l'imposition des mains par Jésus. Il l'infère de cet esprit traditionnel des apôtres, qui n'auront pas inventé un rite que rien n'aurait rattaché à la pensée de Jésus : il y a là une vraisemblance historique.

La deuxième partie de l'ouvrage systématise, dans les cadres traditionnels du traité des Sacrements, les résultats acquis par l'exégèse du livre des Actes. Le chapitre sur les effets de la confirmation marque nettement la place essentielle qu'a tenue, dès l'origine, ce sacrement dans l'économie chrétienne : c'est lui qui sacre dans

(1) *Das Sacrament der Firmung historisch dogmatisch dargestelt*, Vienne, 1906.

(2) Paris, 1911, t. III, col. 975-1026.

Digitized by Google

l'esprit le témoin messianique et fait de chaque fidèle un apôtre des temps nouveaux.

2. L'adaptation de la fameuse *Christliche Glaube*, faite par M. Tissot, met à la portée des lecteurs de langue française « la dogmatique de Schleiermacher dont la pensée religieuse a dominé tout le protestantisme du XIXe siècle et a été pour la théologie ce que Kant a été pour la philosophie de nos jours ». Elle nous donne le premier manuel de cette théologie subjectiviste qui ne reconnaît d'autre fondement que l'expérience intime, le sentiment, la conscience immédiate du divin et en déduit tout l'objet de la foi. Par ce livre « Schleiermacher n'a pas fait école ; il a fait époque ». En effet, le courant de pensée, dont il est la source, traverse les livres d'Auguste Sabatier, de ses disciples de l'école symbolo-fidéiste protestante, se reconnaît dans les ouvrages contemporains des théoriciens de l'expérience religieuse et du pragmatisme moderniste. De ce fait, il s'impose à l'attention critique des spécialistes qui veulent suivre l'histoire de l'évolution de la pensée dogmatique, au sein du protestantisme libéral, et connaître les origines philosophiques du modernisme.

A. Gaudel.

Simon Weber, *Sti Irenaei episc. Lugdun. Demonstratio apostolicae Praedicationis ex armeno vertit.. notis locupletavit.* Friburg i Brisg., Herder, 1917, mk 4,20.

La *Démonstration de la prédication apostolique* est un petit écrit apologétique de saint Irénée que l'on croyait à jamais perdu, quand il s'est retrouvé intégralement dans une traduction arménienne. Cette traduction a été éditée pour la première fois en 1907 par deux évêques arméniens ; et comme peu de gens étaient capables de la lire dans le texte, l'édition était accompagnée d'une traduction allemande, exécutée sous la surveillance plus ou moins directe de M. Harnack. Depuis, il en a paru une traduction française par le P. Barthoulot S. J. (1917), et une traduction anglaise par M. Wilson, lesquelles ont été insérées l'une et l'autre dans la *Patrologie orientale* de MM. Grafin et Nau (1919). De son côté, M. S. Weber, arménisant distingué, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, en avait publié, en 1912, une seconde traduction allemande. Mais il a pensé que ces diverses traductions en langues modernes ne suffiraient pas encore aux théologiens qui pourraient ignorer ces langues, et qu'une traduction latine serait pour eux la

Digitized by Google

bienvenue. Il nous l'a donc donnée en 1917. Ce qui caractérise son travail c'est, d'une part, le soin de l'auteur pour rendre littéralement et mot pour mot son texte; d'autre part, l'absence complète de notes théologiques et historiques. Les notes, assez nombreuses, sont strictement philologiques et vont, la plupart du temps, à relever les divergences qui existent entre cette traduction latine et la première traduction allemande des éditeurs. A ce point de vue, elles seront utiles au lecteur non spécialiste, et le mettront en garde contre ce que la première traduction pouvait offrir de tendancieux. Il est bon que nos documents anciens catholiques soient connus par des travaux catholiques.

J. Tixeront.

K. Staehelin, *Geschichte Elsass-Lothringens*, München, R. Oldenbourg, 1920. In-8° de IX-295 p.

Dans ce livre touffu, M. Staehelin essaie de résumer à la fois l'histoire d'Alsace et celle de Lorraine. Bien que les tendances de l'auteur, naguère professeur à l'Université de Strasbourg, apparaissent clairement, elles ne dégénèrent pourtant pas en chauvinisme étroit. Chez lui existe une résignation mélancolique, assez répandue actuellement outre Rhin. Il fait un examen de conscience très sévère sur les fautes graves commises par l'administration allemande qui, incapable de comprendre le caractère compliqué des Alsaciens, n'est jamais parvenue à acquérir les sympathies de la population. L'auteur analyse, avec une incontestable habileté, l'évolution des sentiments du peuple alsacien, qui aurait toujours repoussé le ralliement à l'Empire. Il a soin d'énumérer tous les facteurs qui maintinrent l'idée de la vieille patrie, notamment le clergé catholique avec son influence sur l'école et la presse, les congrégations de sœurs enseignantes, les relations avec les parents de l'intérieur, l'énorme attraction exercée par Paris, les sympathies traditionnelles, l'admiration muette de la foule pour la civilisation française, qu'elle ne connaissait pourtant plus que de nom, la grâce supérieure de la « culture intellectuelle romane ». M. Staehelin s'avoue douloureusement impressionné par l'accueil fait aux troupes françaises, mais il ne dissimule guère la joie qu'il ressent en prenant note du malaise qu'éprouverait la population, peu disposée à renoncer à ses prérogatives provinciales. Toujours est-il qu'il a suffisamment de bon sens pour dire que ce serait, de l'autre côté du Rhin, une grave erreur de supposer qu'on désire le retour du régime

Digitized by Google

d'avant-guerre. Sans rêver une politique de revanche, il espère que l'évolution des peuples réalisera l'idéal du parti international, état de choses qui changerait automatiquement la frontière politique. Et il conclut ainsi son livre : « C'est alors qu'on arriverait, après une lutte millénaire pour les frontières occidentales, à la véritable unité des peuples germano-romans. Ce serait la seule guérison possible du monde, et la double civilisation (*Doppelkultur*), jusqu'ici impossible, pourrait devenir la bénédiction de l'univers renouvelé, quelle que soit la décision de l'Alsace-Lorraine sur sa propre destinée ».

Lucien PFLEGER.

F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église, II, Les Pères de l'Église*, nouv. éd., Paris, Bloud et Gay, 1921. In-8° de 528 p., 15 fr. — O. BARDENHEVER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. II, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1914. In-8° de IX-729 p. 19 mk, 60.

1. — Le volume intitulé *Les Pères de l'Église* n'est pas consacré exclusivement aux auteurs à qui on donne ce nom et ne les comprend pas tous. C'est simplement le tome II de l'*Histoire générale de l'Église* écrite par M. Mourret, qui raconte l'histoire des années 313 à 476, et par conséquent de la période où ont fleuri particulièrement ceux que nous saluons du titre de Pères de l'Église.

L'auteur a divisé cette période en trois parties : 1° La fin du paganisme, de 313 à 379. D'un côté, l'Église définit et protège contre l'arianisme la foi de Nicée ; de l'autre, elle se défend contre le retour offensif du paganisme sous Julien l'Apostat. C'est l'âge d'Athanase, du pape Jules, de Cyrille de Jérusalem, de saint Hilaire, de saint Basile 2° L'échec définitif du paganisme est suivi du triomphe du christianisme comme religion d'État avec Théodose. Ce triomphe va de l'an 379 à 395. Alors brillent Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, saint Jérôme et saint Ambroise. 3° Mais ces heureux temps ne durent pas. En Orient, les successeurs de Théodose s'ingèrent de plus en plus dans les affaires ecclésiastiques et, en asservissant l'Église, préparent inconsciemment le schisme grec. En Occident, ils sont incapables de repousser les barbares, et laissent définitivement s'effondrer l'empire en 476. L'Église, qui se sent opprimée ou abandonnée, n'oublie pas sa divine mission, et se prépare à marcher de ses propres forces. C'est le temps de saint Chrysostome, de Cyrille d'Alexandrie, de saint Augustin et de saint Léon.

J'ai lu ce volume d'un bout à l'autre avec intérêt et sans fatigue.

Digitized by Google

L'auteur a voulu manifestement faire une œuvre qu'on ne consultât pas seulement, mais qui pût fournir une lecture instructive et agréable. Sans doute, les spécialistes — qui sont impitoyables — pourront relever, sur nombre de questions, des omissions ou de légères inexactitudes. Dans un travail aussi considérable elles sont inévitables. M. Mourret n'a pu lire ni compulser par lui-même tous les documents sur lesquels s'appuie une Histoire ecclésiastique complète. C'est déjà beaucoup qu'il l'ait entreprise et qu'il l'ait à peu près achevée. Le volume que nous avons ici a mis à profit, en dehors des sources premières, les meilleurs travaux — français surtout — sur la matière. Les conclusions en sont justes et modérées ; le style est resté celui de l'histoire, sans enflure ni recherche ; les discussions en sont discrètes.

Voici maintenant quelques observations de détail, notées au cours de la lecture. P. 123, les critiques n'admettent comme authentiques que les trois premiers discours de saint Anathase *Contre les Ariens*. P. 124, 125 : disons donc clairement que, tout en admettant la doctrine de l'*homoousios*, saint Cyrille de Jérusalem n'acceptait pas d'abord le mot. P. 126, sur Aphraate, citer la bonne étude de M. Chavanis, 1903. P. 141 note, la lettre de saint Hilaire à sa fille Abra, donnée par la *Patrologie latine* est une composition postérieure ; la lettre authentique est perdue. P. 207, sur saint Basile et ses règles, citer l'ouvrage de L. Clarke, *St Basil the Great a study on monasticism*. P. 302, note 2, R. Thamin a été imprimé pour A. Puech (il s'agit de S. Chrysostome). P. 348, le siège de Jérusalem n'a été élevé à la dignité *proprement* patriarcale que par le concile de Chalcédoine. P. 436, citer la belle étude de M. Riguet sur S. Patrice.

2. — Il est bien un peu tard pour signaler la seconde édition du tome II de l'*Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* de Bardenhever ; mais on comprendra aisément les raisons de ce délai. Quand parut la première édition en 1903, l'ouvrage était à jour, et la bibliographie — sauf quelques légères omissions — était complète. Mais de nouvelles découvertes se sont produites, de nouvelles études ont été faites qui ont étendu ou modifié la somme des connaissances patrologiques acquises jusqu'ici. L'auteur a donc, dans sa seconde édition, grossi son volume (729 pages au lieu de 665), et il en a changé certaines dispositions. Il a, nous dit-il, donné plus d'attention au côté *formel* des ouvrages des Pères et a, pour cela, transporté de la fin au commencement des différentes parties, les considérations générales sur les littératures de l'Orient et de

Digitized by Google

l'Occident. Les épîtres dites de saint Clément aux vierges ont passé du premier volume dans celui-ci, l'auteur les croit originaires de Syrie au commencement du IIIe siècle. De même l'étude sur les romans clémentins, *Homélies* et *Recognitions*. Ce que les allemands appellent *Apostolische Kirchenordnung*, c'est-à-dire les *Canons ecclésiastiques* découverts par Bickell, émigrent du chapitre sur la littérature syro-palestinienne au chapitre sur la littérature alexandrine. D'autre part, M. Bardenhever se range aux conclusions de D. Wilmart, qui voit dans Grégoire d'Elvire l'auteur vrai des *Tractatus Origenis*, et supprime, par conséquent, dans ce volume, ce qu'il en disait sous le nom de Novatien. Il s'est rangé aussi, contre Brewer, à la thèse du P. d'Alès, qui fait de Commodien un contemporain de saint Cyprien, mais il n'a pu se convaincre encore — je ne sais pourquoi — qu'il fût africain. Une revue sévère a été passée de la liste des Actes authentiques des martyrs des trois premiers siècles donnée en supplément. Cette liste a perdu sept numéros — elle n'en compte plus que 33 au lieu de 40 —, et cependant quelques Actes nouveaux y ont trouvé place, les *Acta Nicephori* par exemple, et ceux de saint Tipasius, et des saintes Maxima et Secunda.

Dans la préface, l'auteur a renouvelé la protestation qu'il avait faite déjà contre le verdict de MM. Harnack et Jülicher. Ces messieurs prétendent décider que, seuls, des critiques incroyants — comme ils sont — sont capables d'écrire avec impartialité une Histoire de l'ancienne littérature chrétienne. M. Bardenhever montre bien que les soi-disant indépendants partent d'un principe *a priori* — la négation du surnaturel — qui les tient à la chaîne tout le long de leurs recherches.

J. Tixeront.

---

Digitized by Google

# TABLE DES MATIÈRES

Pages.

E. Amann, L'ange du baptême dans Tertullien..... 208
M. Andrieu, La cérémonie appelée *Diligentia* à Saint-Pierre de Rome au début du IXe siècle..... 62
—, L'insertion du « Memento » des morts au canon romain de la messe..... 151
—, Note sur un fragment de manuscrit dérobé à la bibliothèque Vaticane..... 154
—, Notes sur une ancienne rédaction de l' « Ordo romanus primus »..... 385
E. Baudin, La philosophie de Louis Bautain, le philosophe de Strasbourg..... 23 et 118
G. Goyau, La Divine Comédie : l'épopée de la communion des saints..... 324
Mangenot, Le témoignage de saint Irénée sur les Actes des Apôtres et son auteur..... 97
V. Martin, La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595..... 338
L. Pfleger, Le culte de saint Louis en Alsace..... 222
E. Podechard, Notes sur les psaumes..... 233
J. Rivière, Une curieuse anticipation de l'encyclique « Providentissimus »..... 149
—, Un exposé marcionite de la rédemption..... 185 et 297
—, Sur la définition du Sacrifice dans saint Thomas d'Aquin.. 228
—, Dante et le « châtiment » du Christ..... 401
Mgr Ruch, Premières avances du christianisme à l'Empire..... 1

## CHRONIQUES

E. Amann, Chronique d'histoire ancienne de l'Église.... 158 et 279
A. Diez, Bulletin critique d'histoire de la philosophie grecque. 257

Digitized by Google

Pages.
G. Mollat, Avignon et Rome aux xiv^e et xv^e siècles. ..... 170
J. Rivière, Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe..... 69
—, Notes bibliographiques ; quelques manuels récents de théologie dogmatique..... 288
J. Viard, Chronique d'histoire de l'Église au Moyen-Age..... 407
Résultat du concours annuel..... 178

## COMPTES RENDUS

Fr. Abauzit, Anglas, Belot, etc., Le sentiment religieux à l'heure actuelle. Entretiens et discussions (J. Rivière)..... 181
Bannwart-Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (A. Gaudel)..... 296
O. Bardenhever, Geschichte der altchristlichen Literatur (J. Tixeront)..... 436
M. Boule, Les hommes fossiles (G. Drioux)..... 293
A. Büchi, Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals M. Schiner (E. Vansteenberghe)..... 428
F. Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici (J. Rivière) ..... 93
L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne (M. Andrieu)..... 183
F. Ehrle S. J., Grundsätzliches zur Charakteristick der neueren und neuesten Scholastik (J. Rivière)..... 93
H. Felder, Apologetica seu Theologia fundamentalis (J. Rivière). 182
E. Gilson, Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin (E. B.)..... 96
C. Hohenlohe, Beiträge zum Einflüsse des kanonischen Rechts auf Strafrecht und Prozessenricht (V. Martin)..... 292
M. Laros, Kardinal Newmann (J. Rivière)..... 292
Laurent, Directoire pratique pour le clergé (V. Martin)..... 293
Le Bec, Critique et contrôle médical des guérisons surnaturelles (J. Rivière)..... 295
J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité. — Le Dieu vivant (J. Rivière)..... 94
G. Millet, L'ancien art serbe ; les églises (M. Andrieu)..... 419
F. Mourret, Histoire générale de l'Église, t. II, Les Pères de l'Église (J. Tixeront)..... 435
J. Roux, La basilique Saint-Front de Périgueux (M. Andrieu).. 417

Digitized by Google

Pages.

Fr. Schleiermacher, La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme (A. Gaudel) ..... 433
I. Seippel, Die Bedeutung des neuen kirlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie (Fahrner) ..... 296
A.-D. Sertillanges, La vie catholique (J. Rivière) ..... 294
K. Staehelin, Geschichte Elsass Lothringens (L. Pfleger) ..... 434
J. Tixeront, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes (E. Amann) ..... 423
J. B. Umberg, Die Schriftlehren vom Sacrament der Firmung (A. Gaudel) ..... 432
E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues (Vilmain) ..... 423
P. von der Meer de Walcheren, Journal d'un converti (J. Rivière) ..... 295
S. Weber, Sti Irenæi ep. Lugdunensis. Demonstratio apostolicæ Prædicationis (J. Tixeront) ..... 433

---

*Le Gérant :* E. de Boccard.

Le Puy. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, boulevard Carnot, 23.

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1
HOME USE

2 | 3
5 | 6
4

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

IRVINE
INTERLIBRARY LOAN
MAY 31 1978

7-3-78

REC. ILL AUG 30 1978

REC. CIR. SEP 5 '78

FORM NO. DD 6, 40m 10'77 UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

Revue des sciences religieuses.

BL3
R45
1921

AUG 28 1942
MAR 27 1943
APR 27 194
APR 16 194

Kantorowicz

Nov29'45Z
Nov29'45Z
Nov29'45Z
Nov29'45Z

776965

BL3
R45
1921

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

CALIFORNIA, BERKELEY
LEY, CA 94720

Digitized by Google

Digitized by Google